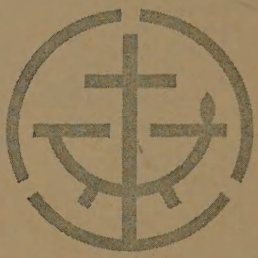
School of Theology at Claremont
1001 1316261
BS
2595
S28

SERIES



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

20
. Heft. Zwanzigster Jahrgang. 1916.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen.
Prof. D. W. Lütgert, Halle a. S.

Die beiden Schwerter

Lukas 22, 35—38

Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas

Von

D. A. Schlatter
Professor in Tübingen

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

Preis des Jahrgangs 10 M. — Jedes Heft ist auch einzeln zu haben.

1.6

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

XX. Jahrgang 1916.

1. **Schaeder, Prof. D. Erich, Streiflichter zum Entwurf einer theozentrischen Theologie.** 1,50 M.
2. **Dunkmann, Prof. D. Karl, Die theologische Prinzipienlehre Schleiermachers** nach der Kurzen Darstellung und ihre Begründung durch die Ethik. 3,60 M.
3. **Mandel, Prof. D., Das Gotteserlebnis der Reformation.** Eine apologetische Rede in erweiterter Form. 1,20 M.
4. **Feine, Prof. D. P., Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus** mit einer Anlage über Röm. 16, 3—20. 3,20 M.
5. **Nägelsbach, Ob.-Konf.-Rat Friedr., Der Schlüssel zum Verständnis der Bergpredigt.** Eine exegetische Untersuchung. 1,20 M.
6. **Schlatter, Prof. D. A., Die beiden Schwerter** Luk. 22, 35—38. Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas. 1,60 M.

XIX. Jahrgang 1915.

1. **Schlatter, Prof. D. A., Recht und Schuld** in der Geschichte. Rede vor der Universität Tübingen am 27. Jan. 1915, am Geburtstage des Kaisers. 60 Pf.
2. **Dunkmann, D. K., Die Nachwirkungen der theologischen Prinzipienlehre Schleiermachers.** 4 M.
3. **Schlatter, Prof. D. A., Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche.** 2 M.
4./5. **Cremer, D. Ernst, Das vollkommene gegenwärtige Heil in Christo.** Eine Untersuchung zum Dogma der Gemeinschaftsbewegung. 2 M.
6. **Kögel, Prof. D. Julius, Der Zweck der Gleichnisse Jesu** im Rahmen seiner Verkündigung. 2,40 M.

XVIII. Jahrgang 1914.

1. **Hadorn, D. W., Zukunft und Hoffnung.** Grundzüge einer Lehre von der christlichen Hoffnung. 3 M.
2. **Schlatter, D. A., Die korinthische Theologie.** 2,40 M.
3./4. **Richter, Georg, Erläuterungen zu dunkeln Stellen in den Kleinen Propheten.** 5 M.
5. **Zänker, Lic. O., Grundlinien der Theologie Martin Kählers.** 2 M.
6. **Kögel, D. J., Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter.** 80 Pf.

XVII. Jahrgang 1913.

1. **Lütgert, Prof. D. W., Martin Kähler.** Gedächtnisrede. 60 Pf.
2. **Lütgert, Prof. D. W., Der Römerbrief als historisches Problem.** 2 M.
3./4. **Schlatter, Prof. D. A., Die hebräischen Namen bei Josephus.** 3,60 M.
5. **Schwaab, Dr. Emil, Historische Einführung in das Achtzehngebet.** 3,60 M.
6. **Werdermann, Studieninspektor Lic. theol. H., Die Irrlehrer des Judas- und Petrusbriefes.** 3 M.

XVI. Jahrgang 1912.

1. **Tillich, Lic. theol. Dr. P., Mystik und Schuldbewußtsein** in Schellings philosophischer Entwicklung. 2,40 M.
2. **Richter, Pfr. G., Der ezechielische Tempel.** Eine exeget. Studie üb. Ezechiel 40 ff. 1,80 M.
3. **Schlatter, Prof. D. A., Briefe über das christliche Dogma.** 1,50 M.
4. **Ulrich, Lic. J., Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum.** Eine religionsgeschichtliche Parallele. 3 M.
5. **Schlatter, Prof. D. A., Die Gemeinde** in der apostolischen Zeit und im Missionsgebiet. — **Das Wunder in der Synagoge.** 1,50 M.
6. **Schlatter, Prof. D. A., Das Alte Testament** in der johanneischen Apokalypse. 3 M.

Beiträge

zur

Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter
Prof. in Tübingen

und

D. W. Lütgert
Prof. in Halle a. S.

Zwanzigster Jahrgang 1916

Sechstes Heft:

Die beiden Schwerter Lukas 22, 35—38

Von D. A. Schlatter

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1916

BS
2595
.S28

Die beiden Schwerter

Lukas 22, 35—38

Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas

Von

D. A. Schlatter
Professor in Tübingen

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1916

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Inhalt.

	Seite
A. Die Form der Gnome	7—33
1. Das Tischgespräch	7—13
2. Der Dialog als Darstellungsmittel	13—18
3. Die Rückweisung auf den früheren Bericht	18—33
B. Der Inhalt des Spruchs	34—75
1. Die Armut der Jünger	34—38
2. Die kommende Not	38—62
3. Der Vorblick auf das Kreuz Jesu	63—70
4. Der Unterschied zwischen Jesus und den Jüngern	70—75

A1683

A. Die Form der Gnome.

1. Das Tischgespräch.

Das Wort Jesu, das uns Lukas hier mitteilt, stammt nicht aus einer Sammlung von Logien, die ohne geschichtliche Umgebung Sentenzen Jesu zusammenstellte; denn der Spruch enthält ein „jetzt", das den bisherigen Zustand beendet und den Ausblick in eine neue Zukunft eröffnet. Dadurch ist er in einen bestimmten Zeitpunkt gesetzt. In welchen Zeitpunkt er gelegt ist, ergibt sich aus seinem Inhalt unzweifelhaft. Er ist ein Teil der Leidensgeschichte; das „jetzt" ist der Abschied Jesu, der Beginn seines Leidens. Die Quelle, die Lk. dieses Wort zutrug, hatte also dieselbe Vorstellung vom letzten Verkehr Jesu mit den Jüngern wie die anderen Texte, da auch sie sein Ende nicht durch einen überraschenden Sturz eintreten ließ, sondern Abschiedsworte von ihm berichtete. Auch bei ihr ging der Verhaftung Jesu das feierliche Abschiedsmahl voran.

Diese Beobachtung, die aus der Form des Spruchs erwächst wird durch die um ihn herumliegenden Stücke bestätigt, da in Lk. 22 und 23 nicht mehr die aus Mr. genommenen Stücke den Hauptteil der Erzählung bilden, sondern sich fortwährend teils ganz neue Stoffe, teils Umbildungen an den mit Mr. parallelen Sätzen zeigen, so daß nach der Absonderung der aus Mr. geholten Sätze ein nahezu lückenloser Bericht zurückbleibt. Dies setzt sich in der Ostergeschichte dadurch fort, daß sie schon

im ersten Stück, wo sie noch einen Anklang an Mr. gibt, eine andere Darstellung des Gangs der Frauen zum Grabe bevorzugt und dann mit der Erzählung von den beiden, die nach Emmaus wandern, mit der Erscheinung Jesu vor den Jüngern und seinem Abschied bei Bethanien einen in sich geschlossenen und wohlüberlegten neuen Osterbericht folgen läßt. Die Sonderquelle gab also eine zusammenhängende Passions- und Ostergeschichte und schon an dieser nicht zu verdunkelnden Tatsache geht die Möglichkeit unter, die neuen lukanischen Stoffe aus einer Menge zerstreuter Berichte abzuleiten, deren Herkunft unserem Blick völlig entzogen bliebe.

Die Gnome über die Schwerter ist aber nicht das einzige Wort, das bei Lk. neu zum Bericht des Mr. über Jesu letztes Mahl hinzukommt. Voran gehen die Worte, die den Beginn des Mahls anzeigen und mit Beziehung auf den ersten Becher gesprochen sind, 22, 15—18.[1]) Neu ist auch der die Gegenwart des Verräters anzeigende Spruch 22, 21.[2]) Darauf folgt die Spruchreihe über die wahre und falsche Größe der Jünger 22, 24—30, und das Wort an Simon, das ihn durch die Verleugnung hindurch in der Jüngerschaft erhält, 22, 31—34, worauf das Gespräch über die Schwerter den Abschluß macht.

---

[1]) Wie der Abendmahlsbericht in der Quelle lautete, ist nicht mehr erkennbar, weil sich 22, 19. 20 neben der Abhängigkeit von Mr. auch mit 1. Kor. 11, 23—25 berührt.

[2]) Die Ausweisung des Judas aus dem Jüngerkreis wird mit Benutzung von Mr. erzählt. Aber das neue Wort an Judas bei der Verhaftung 22, 48 stellt fest, daß der Bericht der Quelle über den Verräter mit Mr. zusammentraf. In 22, 3—6 ist die Quelle nicht sicher nachweisbar, da Mr. stark einwirkt. Die Einteilung der obersten Priester in *ἀρχιερεῖς* und *στρατηγοί* macht die Quelle nicht einwandsfrei sichtbar, da sie sich 22, 52 in der Einleitung zu einem aus Mr. genommenen Satz wiederholt und eine zwar nicht identische, aber verwandte Parallele in den Akta hat, wo die Verhaftung der Apostel durch *οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* 4, 1, durch *ὁ τε στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς*

Wir erhalten also nicht eine Abschiedsrede Jesu, weder im Stil des Johannes, der seine Reden kraftvoll unter die Herrschaft eines leitenden Gedankens bringt, noch im Stil des Mt., bei dem die Reden Jesu aus Reihen von innerlich zusammengehörenden Sentenzen bestehen, sondern jede Spruchreihe hat hier ein eigenes Thema und bildet für sich ein Ganzes; zusammengehalten sind sie aber durch die Einheitlichkeit der Situation.

Diese Spruchreihe ist aber nicht die erste Tischrede, die wir bei Lk. lesen; es gehen ihr schon drei andere voran, das Mahl, das die Begegnung der Sünderin mit Jesus bringt, 7, 36—50, das Mahl, bei dem die Freiheit Jesu von den pharisäischen Reinigungsregeln den Streit ergibt, worauf es zur Verurteilung des Pharisäismus und des Rabbinats kommt, 11, 37—52, das Mahl, das die Begegnung mit dem Wassersüchtigen mit sich bringt, worauf die Gnomen über die Rangordnung am Tisch, über die einzuladenden Gäste und über das Mahl im Himmelreich folgen, 14, 1—24. Bei allen diesen vier Tischgesprächen ist der Inhalt der Gnomen durch die Lage, die das Mahl mit sich bringt, bestimmt; nirgends ist es nur die lockere Umrahmung zeitloser Sentenzen. Namentlich das dritte durch das Mahl veranlaßte Gespräch ist in seiner Form dem Bericht über das Abschiedsmahl so gleichartig, daß sich eine Verteilung der Stücke auf verschiedene Hände als Gewaltsamkeit darstellt.

5, 24 erfolgt. In den Akta wird sachkundig nur von dem einen Strategen gesprochen, der jetzt die Kommandogewalt im Tempel hat, während bei Lk. die Strategen als eine besonders angesehene Gruppe der Priesterschaft neben die regierenden Priester gestellt sind. Wenn aber Lk. wußte, daß das höchste Tempelamt nach dem Hohenpriester den Titel „Stratege" führte, so ist beim Wechsel der Tempelämter die Angabe nicht mehr befremdlich, daß die Hohenpriester und die Strategen die beiden mächtigsten Gruppen in der Priesterschaft bildeten.

Wie hier die Worte Jesu aus der Tischgemeinschaft hervorgehen, so sind sie auch sonst in den neuen Stücken mit konkreten Situationen verbunden. Das neue Stück über Nazareth läßt die Worte Jesu aus der Sitte des synagogalen Kultus entstehen. Die Begegnung mit Simon ergibt sich aus der Lage, in die die Lehrtätigkeit am Ufer des Sees Jesus bringt. Der Hauptmann ist auch in der neuen Fassung der Erzählung der Hauptmann von Kapernaum und dies verstärkt die Wucht der mit diesem Anlaß verbundenen Gnomen. Die Erweckung des Toten bekommt ihren Ort in Nain und ihre Begründung durch die Lage, in die Jesus seine Wanderung führt. Die feindselige Begegnung mit den Samaritern entsteht daraus, daß Jesus nach Jerusalem zieht. Der Einzug in Jericho führt die Begegnung mit dem Zöllner herbei und in den Aufbruch aus Jericho ist das Gleichnis von den zur Treue berufenen Knechten und den sich empörenden Bürgern gelegt, 19, 1. 11. Als sie beim Abstieg vom Ölberg waren, begann das Loblied der Jünger und dorthin wird auch die Gnome von den schreienden Steinen gestellt und in der Nähe der Stadt spricht Jesus die Klage über ihren Untergang, 19, 37. 41.

Die Weihnachts- und die Ostergeschichte weichen von dieser Darstellungsweise nicht ab. Im Heiligtum neben dem Räucheraltar tritt Gabriel vor Zacharias, wobei der Ort, an dem er erscheint, die Bedeutung des Vorgangs sichtbar macht. Der Wohnort des Priesters wird wenigstens durch die Angabe bestimmt, daß er im jüdischen Bergland, in der ὀρεινή, angesessen war. Marias Heimat ist Nazareth, der Ort der Geburt Bethlehem und die Begegnung der Propheten mit dem Kinde geschieht im Tempel an dem vom Gesetz festgesetzten Tag, an dem es in den Tempel gebracht werden mußte. In der Ostergeschichte wird die Entfernung zwischen Emmaus und Jerusalem auf 60 Stadien geschätzt, 24, 13, nicht als müßige

Zugabe, sondern im Blick auf die Bedeutung, die die Entfernung des Dorfs von Jerusalem für den Gang der Handlung hat, und beim Abschied führt der Auferstandene seine Jünger bis in die Nähe von Bethanien, 24, 50.

Die Lokalisierung der Stücke läßt sich aber nicht als die schriftstellerische Leistung des Lk. verstehen, weil an seiner Bearbeitung des Mr. wiederholt der entgegengesetzte Vorgang sichtbar wird, daß die von Mr. gegebenen Angaben über die Lage bei Lk. wegfallen. Die Ortsangabe zur Heilung des Gichtbrüchigen, Kapernaum, Mr. 2, 1, fehlt 5, 17. Vor der Predigt in Gleichnissen fehlt die Angabe, daß Jesus am See vom Boot aus lehrte, Lk. 8, 14. Die Dekapolis Mr. 5, 20 erscheint in Lk. 8, 35 nicht wieder; dort verkündigt der Geheilte die Tat Jesu „in der ganzen Stadt". Vor dem Bekenntnis der Jünger zum Königtum Jesu fehlt Cäsarea Philippi, 9, 18; ebenso fehlt Kapernaum 9, 46. Vor der letzten eschatologischen Rede fehlt die Ortsangabe „auf dem Ölberg", 21, 5. Während Mr. sagt, daß Jesus in den letzten Tagen jeweilen für die Nacht nach Bethanien ging, gibt Lk. das unbestimmtere, er habe am Ölberg übernachtet, 21, 37; 22, 39. Der Ortsname Gethsemane fehlt, ebenso, daß Pilatus Jesus im Prätorion verhört habe.

Stehen geblieben sind aus Mr. die Ortsnamen Kapernaum für den ersten Sabbat Jesu in Kapernaum, der schwankende Ortsname in der Erzählung vom Besessenen, für die Speisung in der Wüste Bethsaida Lk. 9, 10 aus Mr. 8, 22, für den Blinden Jericho Lk. 13, 35 aus Mr. 10, 46 mit einer Umstellung, die durch das neue Stück, die Begegnung Jesu mit Zachäus, veranlaßt sein wird, und „Bethphage und Bethanien" für die Herbeischaffung des Esels Lk. 19, 29 aus Mr. 11, 1.

Da Lk. auf die Mehrzahl der Ortsangaben, die Mr. gab, verzichtet hat, so war wahrscheinlich auch die andere Quelle an

konkreten Bestimmungen der Situation noch reicher, als es uns ihre Wiederholung bei Lk. zeigt.

In der Botschaft an Jesus: „Geh weg von hier; denn Herodes will dich töten," 13, 31, hat jetzt das ἐντεῦθεν keinen Beziehungspunkt. Sollte das der ursprüngliche Bestand der Quelle sein? Das Stück setzt voraus, daß Jesus nicht mehr in Galiläa, wohl aber noch im Machtbereich des Herodes war; sollte die Quelle das nur vorausgesetzt und nicht auch gesagt haben, daß er damals in Peräa war? Das Dorf der Martha und Maria hat bei Lk. keinen Namen. Wer den Bericht des Johannes nicht für frei erfunden hält, wird geneigt sein, das nicht für die ursprüngliche Form des Stücks zu halten, sondern auch hier den Wegfall des Namens erst Lk. zuzuteilen, was dadurch unterstützt wird, daß das unmittelbar vorangehende Gleichnis vom Samariter die Handlung vollständig lokalisiert. Von Jerusalem wandern die drei durch die Wüste nach Jericho hinunter und unterwegs befindet sich die Herberge. Wir dürfen zwar nicht sagen, daß Jesus in einem galiläischen oder judäischen Dorf die Handlung, an der er dem Rabbinen zeigen wollte, wie die Liebe verfahre, nicht in die Nachbarschaft von Jerusalem verlegen konnte. Das Gleichnis gewinnt aber an Natürlichkeit und damit auch an Kampfkraft, wenn es die Lage des Fragenden benutzt, d. h. wenn es im Tempel gesprochen war, worauf auch führt, daß unmittelbar nachher das Dorf der Maria und Martha sichtbar wird.

Es ist darum unsicher, ob die undeutliche Zeichnung der Situation, die jetzt das große Stück des Lk., das er zwischen den Aufbruch aus Galiläa und die letzten Tage in Jerusalem stellte, belastet, schon der Quelle eigen war. Ließ sie auf den Aufbruch aus Galiläa und die Wanderung durch Samaria einen Aufenthalt Jesu in Bethanien folgen, der selbstverständlich auch mit einem Besuch des Tempels verbunden war, so war

ihre Vorstellung die, daß Jesus seine Ankündigung 9, 51. 53 auch ausgeführt habe und wirklich nach Jerusalem gegangen sei, worauf noch eine der Evangelisation Judäas und Peräas gewidmete Wanderzeit folgte.[1])

2. Der Dialog als Darstellungsmittel.

Das Stück über die Schwerter ergibt ein lebhaft bewegtes Gespräch, bei dem die Rede fünfmal wechselt. Jesus befragt die Jünger; sie geben Auskunft; er gibt ihnen darauf die neue Weisung; sie antworten und er spricht das Schlußwort.[2]) Die Verwendung des Dialogs kehrt aber in den neuen Stücken so häufig wieder, daß er zu ihrem charakteristischen Merkmal wird. Das neue Stück über den Täufer gibt drei Fragen der Reuigen und eben so viele Antworten des Täufers, 3, 10—14; das neue Stück über Nazareth wird zum bewegten Gespräch, 4, 16—30. In der neuen Darstellung der Jüngerberufung bespricht sich Jesus mit Simon, 5, 1—11. Die Begegnung Jesu mit der Sünderin führt zum Gespräch Jesu mit dem Pharisäer Simon, 7, 36—50. Das neue Stück über die

---

[1]) Wenn diese Deutung die Meinung der Quelle richtig wiedergibt, dan trifft sie mit dem Bild zusammen, das der johanneische Bericht über den Verlauf der Arbeit Jesu gibt.

[2]) Die die Worte einleitenden Formeln *καὶ εἶπεν αὐτοῖς, οἱ δὲ εἶπον, εἶπεν δὲ αὐτοῖς, οἱ δὲ εἶπον, ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς* zeigen nicht die individuelle lukanische Sprachfarbe. Das von Lk. gern verwendete *ἀποκριθεὶς εἶπεν* und *εἶπεν πρὸς αὐτούς* fehlen. *καὶ εἶπεν αὐτοῖς* steht in den Akta nie, in den neuen Stücken zehnmal (13, 32; 16, 15; 17, 19; 19, 17. 25; 22, 46; 23, 43; 24, 19; 38, 46); auch 22, 46 gehört wahrscheinlich zur Sonderquelle. Eigene Bildung des Lk. ist es 9, 48. *ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς* steht viermal neben verwandten Formeln des Mr., zehnmal in den neuen Stücken. *εἶπεν δὲ αὐτοῖς* steht dreimal neben Formeln von Mr. und Mt., fünfmal in den neuen Stücken, in den Akta einzig 10, 4. *οἱ δὲ εἶπον* geht dagegen gleichmäßig durch die Akta, die Parallelen zu Mr. und die neuen Stücke hindurch. Die Einfachheit der einleitenden Formeln entspricht der semitischen Färbung der Sonderquelle.

Zebedaiden gibt ihre Frage und Jesu Antwort, 9, 54—56, und zu den mit Mt. identischen Stoffen tritt 9, 61 noch eine neue Besprechung mit einem zur Nachfolge bereiten Mann hinzu. Auf die Aussendung der Jünger folgt bei ihrer Heimkehr ihr Gespräch mit Jesus, 10, 17—20. Das Gleichnis vom Samariter wird nicht für sich überliefert, sondern bekommt seine Erklärung dadurch, daß es in ein Gespräch mit einem Rabbinen hineingelegt ist, 10, 25—37, worauf das Gespräch Jesu mit Martha über Maria folgt, 10, 38—42. Die Übergabe des Unser Vaters an die Jünger wird durch ein Gespräch mit ihnen eingeleitet, 11, 1—4, und der ihn bewundernde Ausruf einer Frau bekommt von Jesus die Antwort, 11, 27. 28. Die Verurteilung des Pharisäismus und des Rabbinats verläuft als Gespräch, 11, 37—52. Ein Gespräch mit dem, der ihn zum Schiedsrichter wünscht, leitet das Gleichnis vom eigensüchtigen Landbesitzer ein, 12, 13—21. Ebenso ist dem neuen Gleichnis vom Feigenbaum eine Verhandlung mit denen, die ihm die Bluttat des Pilatus melden, vorangestellt, 13, 1—9. Die Stellung Jesu in der Sabbatfrage wird durch ein Gespräch mit einem Archisynagogen verdeutlicht, 13, 10—17 vgl. 14, 1—6, und die Mahnung zum Eintritt in das enge Tor durch eine Anfrage veranlaßt, 13, 23. Der Spruch über Herodes ist Jesu Antwort auf eine Botschaft der Pharisäer, 13, 31—33, und das Gleichnis vom Gastmahl seine Antwort an einen der Gäste, 14, 15. Die Beschreibung des rechten Glaubens und der rechten Liebe wird durch eine Bitte der Jünger begründet, 17, 5—10. Eine Anfrage der Pharisäer leitet die eschatologische Rede 17, 20—37 ein. Die Einkehr bei Zachäus führt zum Gespräch mit ihm, 9, 1—10, und mit dem Einzug in Jerusalem ist ein Gespräch mit den Pharisäern verbunden, 19, 39. 40. In das Abschiedsmahl fällt das Gespräch Jesu mit Petrus, 22, 31—34, und im Passionsbericht heben sich die

Antwort Jesu an die klagenden Frauen, 23, 27—31, und das Gespräch der beiden Mitgekreuzigten mit ihm, 23, 39—43, als besonders bedeutsam hervor.

Die Weihnachtsgeschichte hat stilistisch dieselbe Färbung. Gabriel verkündigt seine Botschaft nicht in einer Rede, die uns nur den Engel redend zeigte, sondern es kommt zwischen ihm und Zacharias und wieder zwischen ihm und Maria zur Rede und Gegenrede. Die beiden Mütter werden zusammengebracht und die Namengebung für Johannes geschieht durch einen Dialog. Die Erzählung aus der Jugend Jesu gibt ein Gespräch seiner Mutter mit ihm. Ebenso erzählt die Ostergeschichte Jesu Gespräch mit denen, die nach Emmaus wanderten, und auch an der Begegnung des Auferstandenen mit den Jüngern ist der Eindruck, den sie auf die Jünger machte, stark hervorgehoben.

Das läßt sich nicht unter die Formel „Zufall" bringen, sondern ergibt ein die Sonderquelle sichtbar machendes Merkmal, das über das hinausgreift, was Mt., Mr. und Joh. zeigen. Ein vollständiger Gegensatz ergibt sich freilich hier nicht, weil Jesus von keinem Evangelisten als der Verkündiger zeitloser Wahrheiten aufgefaßt und nirgends jenes Ideal auf sein Lehren angewendet wird, das in der hellenischen Denkgeschichte entstanden ist und die Vollendung des Denkens in die Herstellung von Abstraktionen setzt. Überall wird in unseren Evangelien das „Lehren", die διδαχή, als die seelsorgerliche Unterweisung der Gemeinde oder der Einzelnen gefaßt, die den Dialog unentbehrlich macht.[1]) Aber mit der gemeinsamen, alle

[1]) Die Voranstellung einer Anfrage, die die Äußerung Jesu veranlaßt, gehört zur palästinischen Färbung der Quelle. Für das Lehrhaus Palästinas ist jene Form der exegetischen Literatur typisch, die wir lammedenu nennen, weil die exegetische Ausführung regelmäßig durch eine Anfrage eingeleitet wird, die mit der Formel „Unser Rabbi, lehre uns" beginnt. Große Stücke dieser Sammlungen sind bei Tanchuma erhalten. Dieses lammedenu ist aber identisch mit κύριε δίδαξον ἡμᾶς Lk. 11, 1.

Texte tragenden Vorstellung vom Lehrziel Jesu verbinden sich Unterschiede in der Darstellungsweise und die neuen Stücke heben die Beziehung der Worte Jesu zur Frage der vor ihm Stehenden weit stärker hervor als Johannes, bei dem die Fragen und Einreden der Hörer nur die Veranlassung für die Worte Jesu sind, auf die er unsere ganze Aufmerksamkeit wendet, und als Matthäus, der seinem Bericht dadurch seine Stärke gab, daß er die Gnomen Jesu zu langen Reihen vereint, und als Markus, bei dem das Wort Jesu seinem machtvollen Handeln untergeordnet bleibt.

Neben dem regierenden Motiv, das sich aus dem Urteil über das Ziel des Lehrens ergab, wirkt zur Benutzung des Dialogs weiter mit, daß er geeignet ist, starken Empfindungen Ausdruck zu geben und solche im Leser hervorzurufen. Das Gespräch über die Schwerter bringt in die Darstellung des Abschieds Jesu eine affektvolle Bewegung hinein, da sich der Kontrast zwischen der sorglosen Vergangenheit und dem jetzt beginnenden Kampf durch den Aufruf: Kauft euch um jeden Preis Schwerter! mächtig einprägt und auch der Gegensatz zwischen Jesus und den Jüngern dadurch, daß er schon mit zwei Schwertern zufrieden ist, eine ergreifende Deutlichkeit bekommt. So schließt der Bericht über das Mahl ähnlich, wie er begann, da auch die erste Gnome, die Jesu Verlangen nach diesem Paschamahl ausspricht, einen starken Affekt zur Darstellung bringt.

Aber die kraftvolle Empfindung kennzeichnet nicht nur den Bericht über das letzte Mahl, sondern ist wieder ein den neuen Stücken gemeinsames Merkmal. Die Weihnachtsgeschichte ist stark bewegt. Der stürmische Vorgang in Nazareth, die Überraschung beim Fischfang, der den Anschluß Simons an Jesus bewirkt, die Weise, wie die Sünderin ihre Reue sichtbar macht und von Jesus gegen den Angriff des Pharisäers

geschützt wird, das jubelnde Wort bei der Rückkehr der Ausgesendeten mit seinem ins Jenseits hinüberreichenden Blick, der Zusammenstoß mit der ihn bewundernden Frau, mit dem, der seinen Schiedspruch begehrt, und mit dem, der die Seligkeit des Himmelreichs preist, der Abschluß des Gastmahls durch das Wehe über die Pharisäer und dessen Steigerung durch das Wehe über das Rabbinat, die erregte Antwort an die, die ihn gegen Pilatus zum Widerstand aufrufen, der stolze Trotz in der Antwort an Herodes, das Wort über das Schreien der Steine und die Tränen beim Einzug, die Verstärkung, die der Bericht über den Kampf Jesu in Gethsemane durch den Engel und den Blutschweiß bekommt, der Blick, der dem verleugnenden Petrus geschenkt wird, die Klage um Jerusalem in der Anrede an die weinenden Frauen und die letzte Offenbarung der Heilandsmacht Jesu an dem, der neben ihm gekreuzigt war, das alles bekommt durch die Stärke der Empfindung, die sich hier sichtbar macht, einen einheitlichen Typus; sie verbindet diese Stücke miteinander durch ein starkes Band. Auch die Ostergeschichte geht mit der Erzählung von denen, die mit brennendem Herzen nach Emmaus wanderten, beträchtlich über die Ruhe der anderen Berichte hinaus.

Das gibt auch den lukanischen Beispielserzählungen eine sie auszeichnende Sonderform, da sie den Kontrast, an dem sie ihren Gegenstand haben, in seinen beiden Gliedern mit derselben Plastik entwickeln. Neben dem Samariter steht der Priester und der Levit, neben dem jüngeren Bruder der ältere, neben dem Reichen, der seinen Besitz heilsam verwendet, der, der ihn sich zum Verderben gebraucht, 16, neben dem Beter, den seine Bitte rechtfertigt, der, dem sein Gebet die Gerechtigkeit nicht verschafft, 18,9—14, und neben den Knechten die aufrührerischen Bürger, die getötet werden, 19, 11—27. Das ist zwar gegenüber der von Mt. gesammelten Überlieferung nicht etwas völlig

Neues, da auch Mt. sowohl in der Reihenfolge seiner Stücke als in den Gleichnissen den Kontrast als wirksames Darstellungsmittel benützt. Neben der verderbenden Saat steht die, die Frucht trägt; zwei schuldig gewordene Knechte, zweierlei Arbeiter, murrende und dankbare, zweierlei Söhne, zweierlei Gäste, solche, die zum Mahl gelangen, und solche, die von ihm ausgeschlossen werden, zweierlei Haushalter, treue und untreue, zweierlei Wartende, kluge und törichte, zweierlei Knechte, zum Dienst Willige und Unwillige, sind nebeneinander gesetzt und das Gleichnis dient gerade dazu, durch diese Kontraste die Verschiedenheit im Schicksal der Menschen zu erklären. Die neuen Gleichnisse unterscheiden sich aber von denen des Mt. dadurch, daß sie die beiden Figuren in vollständiger Zeichnung nebeneinanderstellen, während bei Mt. der Schuldige die Hauptperson bleibt, auf deren deutliche Zeichnung allein die Sorgfalt gewendet ist. Seine Gleichnisse begründen Jesu Urteil, das die Fallenden trifft, und zeigen darin den Ernst des Bußworts, der Mt. in seiner ganzen Darstellung bestimmt.

3. Die Rückweisung auf den früheren Bericht.

Das Gespräch enthält eine Erinnerung an früher Geschehenes, was die Quelle somit auch erzählt hat. Sie sagt nicht jetzt erst, daß Jesus seine Jünger ausgesandt habe und wie er das tat, und dieser Schluß bekommt wieder dadurch die Bestätigung, daß Lukas einen Sonderbericht über die Aussendung hat, 10, 1—12, mit dem sich die rückwärts weisende Stelle wörtlich berührt.[1])

Nicht auf 9, 1—6 bezieht sich die Rückweisung, nicht auf den in der Hauptsache aus Mr. genommenen Bericht über die Aussendung der Zwölf. Zwar ist auch dort gesagt, daß der

[1]) Neben *ὅτε ἀπέστειλα ὑμᾶς ἄτερ βαλλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων* steht *ἰδοὺ ἀποστέλλω ὑμᾶς — μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα*, 10, 3. 4.

Jünger ohne πήρα ausziehe, und dem Verbot des βαλλάντιον entspricht nicht in der Form, dagegen sachlich das Verbot des ἀργύριον. Von den Sandalen ist aber in 9,3 nicht die Rede. Daß die Jünger barfuß wanderten, hören wir erst 10,4, wo dieselben drei Stücke, die die völlige Armut der Jünger sichtbar machen, in derselben Reihenfolge aufgezählt sind wie hier.

Weiter vermag ich die Beobachtung nicht zu führen. Die Frage muß offen bleiben, ob die Quelle nur 10,1—12 enthielt, also nur die Aussendung der Siebzig erzählte, oder ob auch sie schon zwei Aussendungen gab. Die Rückweisung beim Abschied verlangt dann nicht, daß die Quelle auch eine Aussendung der Zwölf erzählte, wenn auf ihrem Standort die Zahl der Siebzig auch die Zwölf umfaßte. An eine hierarchische Rangordnung, die über den Kreis der Siebzig den höheren Kreis der Zwölf gestellt hätte, dürfen wir für die Geschichte Jesu nicht denken, da sich Abstufungen im Rang mit seiner entschlossenen Ablehnung der Größe nicht vertragen. Erst als die Griechen die Rangordnungen ihres Staats auch in ihrer Kirche nachbildeten, faßten sie auch die Zugehörigkeit zu den Siebzig als die geringere Würde auf, die nicht an das Amt der Zwölf herangereicht habe. Der ersten Generation blieben aber solche Gedanken noch fern und die lukanische Quelle hat den Kampf Jesu gegen die Größe nach seiner alles ergreifenden Wichtigkeit noch wohl gewürdigt, da sie ihn zu seinen Abschiedsworten gestellt hat.

Falls in der Quelle die Aussendung der Zwölf mit der des weiteren Kreises zusammenfiel, stände dies damit in Übereinstimmung, daß auch die Ostergeschichte, die die neue Aussendung der Jünger herbeiführt, nicht auf die Elf beschränkt ist, sondern einen größeren Kreis beteiligt. Die Frauen melden, was sie erlebten, „den Elfen und allen anderen," τοῖς ἕνδεκα καὶ πᾶσι τοῖς λοιποῖς, 24,9, und die von Emmaus Heimkehrenden finden in Jerusalem „die Elf und die, die mit ihnen waren", τοὺς

ἕνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς, 24, 33. Der Eigenname Kleopas stellt fest, daß die von Emmaus Heimkehrenden nicht zum Kreis der Elf gehören. Aber auch diesem weiteren Kreis gelten die Worte des Auferstandenen, die den Jüngern für ihre Arbeit die Anweisung und die Verheißung geben.[1])

So eng sich Lk. 9, 1—6 an Mr. anlehnt, so sind doch die Verse noch von einem anderen Text beeinflußt, weil das von Mr. Zugelassene, der Stab und die Sandalen, bei Lk. wieder fehlt und die harte Formel des Mr. 6, 11 *ἐκτινάξατε τὸν χοῦν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν* bei Lk. durch eine neue Formel ersetzt ist: *τὸν κονιορτὸν ἀπὸ τῶν ποδῶν ὑμῶν ἀποτινάσσετε*, 9, 5. Vielleicht reicht aber schon Lk. 10, 4. 11 aus, um verständlich zu machen, wie Lk. zur Besserung des von Mr. gegebenen Textes gelangte, da dort die Sandalen zu dem gerechnet sind, worauf die Jünger zu verzichten haben, und da sich 10, 11 *καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν εἰς τοὺς πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν* mit 9, 5 berührt.[2])

---

[1]) Das wird mit der eigenen Stellung des Verfassers zusammenhängen. Einen Apostelnamen hat sein Bericht schwerlich getragen; sonst wäre es seltsam, daß er verschwunden ist und nur in der Bearbeitung des Lk. in der Kirche weiterlebt, während Mr. durch die Bearbeitung, die ihm Lk. widmete, aus der Kirche nicht verdrängt worden ist. Das Vorwort des Lk. stellt fest, daß er den Verfasser für einen Jünger des Herrn gehalten hat, der an seiner Geschichte als Augenzeuge mitbeteiligt war, und er macht dies auch dadurch sichtbar, daß er ihn über Mr. stellte. Die intime Fühlung, die der Bericht mit dem palästinischen Leben und Sprechen hat, bestätigt sein Urteil.

[2]) *ὁ κονιορτὸς τῶν ποδῶν* entspricht אֲבַק רַגְלַיִם. Die lukanische Formel gibt אָבָק שֶׁעַל־רַגְלַיִם wieder. Bei Mr. ist nicht der Ersatz von *κονιορτός* durch *χοῦς* störend, da auch palästinisch אֲבַק רַגְלִיב und עָפָר רַגְלַיִם wechseln, sondern die Härte entsteht daraus, daß die Formel *τὸν χοῦν τὸν ὑποκάτω τῶν ποδῶν ὑμῶν* bedeuten muß: „Die Erde, die unter euren Füßen war." Jetzt, wo sie weggeschüttelt wird, ist sie natürlich nicht mehr „unter den Füßen", sondern liegt auf dem Gewand. Mt. spricht vom Staub, der beim Gehen auffliegt und vom Gewand nun abgeschüttelt wird. Dieselbe Vorstellung verbindet Lk. mit

Wenn Lk. außer der Sendung der Zwölf bei Mr. (und Mt.) in der neuen Quelle nur noch einen Aussendungsbericht las, der von siebzig Boten Jesu sprach, dann war er bei der Nebeneinanderstellung der beiden Berichte vom Urteil geleitet, daß sie verschiedene Vorgänge erzählen, und es ist nicht unmöglich, daß er damit richtig urteilte. Dieses Urteil hat er auch in der einleitenden Formel *ἀνέδειξεν ὁ κύριος ἑτέρους ἑβδομήκοντα* 10, 1 zum Ausdruck gebracht.[1])

Von seiner gewöhnlichen Methode wich er mit diesem Verfahren ab; es hat aber Verwandtschaft mit den neuen Sabbatgeschichten, die sachlich nicht über das, was Mt. Mr. boten, hinausgehen und dennoch von Lk. neben die älteren Erzählungen gesetzt sind, da er in ihnen einen anderen Vorgang gesehen hat.

Mehrfach verfuhr er dagegen so, daß er neben dem, was er aus der neuen Quelle nahm, das von Mr. Erzählte fallen ließ. Neben dem neuen Stück über Nazareth und über die erste Begegnung Jesu mit Petrus verschwinden die entsprechenden

---

der Formel in der Ap.Gesch. *ἐκτιναξάμενος τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ἐπ' αὐτούς*, 13, 51, wobei 18, 6 *ἐκτιναξάμενος τὰ ἱμάτια* das richtige Verständnis der Formel sichert. In den beiden Stellen des Ev. hat Lk. dagegen an die Reinigung des vom Staub bedeckten Fußes gedacht. Für dessen Entfernung ist 10, 11 sachgemäß *ἀπομάσσεσθαι*, abwischen, gebraucht, während in 9, 5 unter der Einwirkung der ursprünglichen Formel das Schütteln beibehalten ist, nun aber nicht *ἐκτινάσσειν*, das Mr. bot, sondern *ἀποτινάσσειν*, da das „Ausschütteln" nur dann zu brauchen war, wenn an das Gewand gedacht wurde, in dem der Staub sitzt; vom Fuß „schüttelt" man ihn „ab". Da Lk. nur hier im Unterschied von der Ap.Gesch. von der Reinigung des Fußes spricht, wird ihm die Formel in dieser Fassung durch die Quelle gegeben gewesen sein, zunächst für 10, 11 und daraus auch für 9, 5.

[1]) Ob die Unbestimmtheit in der Zeichnung der Situation — wir hören weder wo, noch wohin er sie aussandte — schon der Quelle zugehört, läßt sich nicht mehr beurteilen. Die Verbindung der beiden Berichte bei Lk. kann darauf beruhen, daß die Quelle diese Aussendung in die Wirksamkeit Jesu in Judäa stellte, während die ältere Aussendung in die galiläische Zeit gehört.

Stücke bei Mr. Die Beschreibung der Lehrtätigkeit Jesu im Boot am Seeufer wird für die aus Gleichnissen bestehende Predigt nicht wiederholt, da sie schon 5,1—3 vorkam. Lk. gibt nur die Salbung Jesu durch die Sünderin in Galiläa, nicht die in Bethanien, nur das Gleichnis von der Fürbitte Jesu für den Feigenbaum, nicht den Fluch über den Feigenbaum am Ölberg, nur das Parabelpaar vom Senfkorn und Sauerteig, nicht die Parabel vom Senfkorn allein, die ihm Mr. zusammen mit dem Gleichnis vom vierfachen Acker gab, nur die Worte Jesu gegen die Größe beim letzten Mahl, nicht die Bitte der Zebedaiden mit den durch sie veranlaßten Worten. Auch bei der Auslassung des Berichts über den Frevel des Herodes am Täufer wird er daran denken, daß in der Quelle Herodes auch bei der Verurteilung Jesu sichtbar wird, wodurch die religiöse Stellung des Fürsten klar genug ans Licht trat. Beim Einzug in Jerusalem wird das von Mr. formulierte Loblied der Jünger durch die Doxologie der neuen Quelle ersetzt, die sich vom Lied der Engel in der Weihnacht 2,14 nicht trennen läßt.[1]) Sodann hat er in der Leidensgeschichte und ebenso im ersten Stück der Ostergeschichte, das sich noch mit Mr. berührt, den Hauptbestandteil der Erzählung nicht mehr aus Mr. entnommen, sondern die von Mr. entlehnten Züge nur als Ergänzungen in den anderen Bericht eingelegt. Der Überordnung der neuen Quelle über Mr. wurde somit von Lk. beharrlich durchgeführt und noch entschiedener hat er sie über Mt. gestellt.

Der literarkritische Beweiswert, der der Beziehung von 22,35 auf 10,4 eignet, wäre gemindert, wenn sie die einzige Klammer

[1]) *δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη* stammt von derselben Hand wie *ἐν οὐρανῷ εἰρήνη καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις*, und dies ist nicht die Hand des Lk., da die Ap.Gesch. *ὕψιστα* = מְרוֹמִים nicht haben. Mit *ὕψιστα* gehört *ὕψος* zusammen, *ἀνατολὴ ἐξ ὕψους* 1,78 und *ἐξ ὕψους δύναμιν* 24,49, ebenso das artikellose *ὕψιστος* als Gottesname, 1,32. 35. 76. 6,35, während *ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος* Eigentum des Lk. ist 8,28 = Ap.Gesch. 16,17. 7,48.

wäre, die das eine neue Stück mit einem anderen verbände. Es schließt sich aber an die neuen Stücke über Jesu Wirksamkeit in Galiläa, Kap. 7, ein Satz über die ihn begleitenden Frauen an, 8, 1—3, wobei „Maria aus Magdala, Johanna, Susanna und viele andere" genannt sind. Damit wird aber die neue Ostergeschichte vorbereitet, da wir 24, 4 nicht nur die von Mr. gegebenen Namen, sondern auch „Johanna und die anderen mit ihnen" finden. Der größere Frauenkreis, der hier auftritt, war schon im Bericht über die galiläische Arbeit Jesu genannt.

Auch diese Angabe läßt die Jüngerschar nicht nur aus den Zwölfen bestehen und berührt sich mit denjenigen Stücken, die von der größeren Zahl reden, die als seine Boten von ihm ausgesandt werden konnte. Aber auch die Angabe, daß nicht nur Männer, sondern auch Frauen zur ständigen Begleiterschar Jesu gehörten, macht einen Gedanken sichtbar, der auch sonst die Auswahl und Gestaltung der neuen Stücke bestimmt. In der Weihnachtsgeschichte sind die beiden Mütter stark hervorgehoben; aus ihrer Begegnung entsteht die erste Danksagung für die Geburt des Christus. Im Tempel wird der Mutter vom Propheten eine besondere Weissagung gewidmet und das Kind wird nicht nur vom Propheten, sondern auch von der Prophetin begrüßt. Darauf wird neben den Knaben Jesus seine Mutter gestellt. Wie Jesus die Vergebung gewährt, wird an einer Begegnung mit einer gefallenen Frau dargestellt und in Nain gilt Jesu Erbarmen der einsam gewordenen Witwe. Der Abschnitt über Martha und Maria beleuchtet die Aufgabe der Jüngerin hell und das Gespräch mit der Jesus bewundernden Frau, das die Bedeutung, die der Mutter Jesu gebührt, begrenzt, hat, so kurz es ist, eine Tiefe, die der Erzähler sicher ermaß. So ist auch das letzte Wort Jesu an Jerusalem an seine Frauen gerichtet, die als Mütter den Bestand des Volkes tragen. Zugleich ist 11, 27 und 23, 29 durch eine starke sprachliche Ge-

meinsamkeit verbunden, da neben dem Makarismus über den Mutterschoß, der gebar, und die Brüste, die nährten, der Makarismus über den Mutterschoß, der nicht gebar, und die Brüste, die nicht nährten, steht. Beide Verse sind nicht auf verschiedene Hände zu verteilen, so daß auch hier sichtbar wird, daß der neue Passionsbericht mit einer Darstellung der Arbeit Jesu verbunden war. Diese Klammer greift aber auch in die Weihnachtsgeschichte hinein, weil sie den mütterlichen Beruf der Frau stark als das hervorhebt, was ihr die Ehre in der Gemeinde gibt. Zum Makarismus über den Mutterschoß, der gebar, ist 1, 25 eine Sachparallele.

Die Beteiligung des Herodes am Prozeß Jesu entsteht dadurch, daß die Ankläger Jesu ihm vor Pilatus vorwerfen, daß er durch das ganze Judäa, von Galiläa beginnend, gelehrt habe, 23, 5. Dieser Erzähler setzte also eine Tätigkeit Jesu in Galiläa an seinen Anfang, ließ aber auf sie nicht sofort die Passionsgeschichte folgen, sondern fügte zum Aufenthalt in Galiläa eine längere Zeit hinzu, während deren Jesus in Judäa wirkte. Die Übereinstimmung dieses Satzes mit den von Lk. aufgenommenen neuen Stücken ist vollständig, da am Anfang galiläische Erzählungen stehen, der Aufbruch aus Galiläa aber zeitlich nicht in die Nähe des Endes gestellt ist, so daß ihm noch zahlreiche Stücke folgen, die nach Judäa gelegt sind. Ein zweiter Wohnort, etwa wie Kapernaum für die galiläische Zeit, wird nicht genannt; die Wanderung ist aber auch nicht als Reise nach Jerusalem gedacht, sondern dient der Evangelisation des Volks.

In der neuen Ostergeschichte werden die Frauen an die Weisjagung erinnert, die Jesus ihnen, als er noch in Galiläa war, über sein Ende gegeben habe, 24, 6. 7. Wieder zeigt sich, daß die Quelle Stücke über die Wirksamkeit Jesu in Galiläa enthalten hat. Da sich die Überantwortung in „die Hände von

Menſchen, die Sünder ſind", εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν, und die beſtimmte Bezeichnung des Todes als Kreuzigung nur in der rückblickenden Stelle, nicht in den aus Mr. entnommenen Formen der Weisſagung finden, ſo haben wir hier einen Fall vor uns, bei dem die aus Mr. genommenen Stoffe den parallelen Bericht der Quelle verdrängten.[1])

Zwei ſprachliche Gründe ſprechen dafür, daß Lukas in 24, 7 die Leidensweisſagung der Quelle im weſentlichen erhalten hat. Als das Schwere am Kreuz wird hier das herausgehoben, daß ἄνθρωποι ἁμαρτωλοί die Gewalt über Jeſus bekommen. In der Apg.Geſch. fehlt ἁμαρτωλός ganz; dagegen ſteht es in den neuen Stücken 14mal. Den zu ἄνθρωποι ἁμαρτωλοί gehörenden Singular ἀνὴρ ἁμαρτωλός, wobei ἀνήρ für ἄνθρωπος Lk. gehören kann, gibt die Geſchichte vom Fiſchfang 5, 8 und von Zachäus 19, 7.[2]) Außerdem ſteht ἁμαρτωλός in der Bergpredigt, bei der Sünderin, bei den von Pilatus getöteten Galiläern, im

---

[1]) Die erſte Ankündigung des Endes, die mit dem meſſianiſchen Bekenntnis der Jünger verbunden iſt, enthält lediglich die Angabe des Mr., Lk. 9, 22 = Mr. 8, 31, wobei nur der Semitismus μετὰ τρεῖς ἡμέρας durch die gleichbedeutende Formel τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ erſetzt iſt. Die zweite Weisſagung, die auch noch nach Galiläa geſtellt iſt, 9, 33—45, hat eine eigentümliche Einleitung: θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους, und erweitert die bei Mr. ſtehende Bemerkung über den Unverſtand der Jünger durch den Satz: καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν, ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό, iſt aber im Hauptſatz Wiederholung des Mr. Die dritte Weisſagung, 18, 31—34, die ihren Ort in der Nähe von Jericho bekommt, iſt in der Beſchreibung des Endes Jeſu auch aus Mr. genommen. Neu iſt der Satz τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν (τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου, dies aus Mr. 10, 33) und καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κεκρυμμένον ἀπ' αὐτῶν καὶ οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα, die Parallele zu Lk. 9, 45. Im Zuſammenhang der neuen Quelle ſteht eine Weisſagung Jeſu über ſein Ende Lk. 13, 32. 33; ſie berührt ſich aber formell nicht mit der Rückweiſung in der Oſtergeſchichte.

[2]) Zur appoſitionellen Verbindung von ἄνθρωποι mit ἁμαρτωλοί iſt πρὸς γυναῖκα χήραν 4, 26 eine Parallele.

Gleichnis vom suchenden Hirten und der suchenden Frau und beim gerechtfertigten Zöllner.[1])

Die Formel für das Unvermögen der Jünger *ἦν κεκρυμμένον* (*παρακεκαλυμμένον*) *ἀπ' αὐτῶν* hat in der Ap.Gesch. nichts Verwandtes neben sich, dagegen in 19, 42 eine Parallele: *ἐκρύβη ἀπὸ ὀφθαλμῶν σου.*[2])

Dadurch, daß die Quelle schon in der Geburtsgeschichte den Täufer mit Jesus zusammengestellt hat, hat sie es mit verstärktem Nachdruck zum Kennzeichen der Sendung Jesu gemacht, daß ihm der Prophet vorangegangen sei. Das setzt im Fortgang des Berichts Angaben über die Tätigkeit des Täufers voraus und dieser Schluß wird dadurch als richtig erwiesen, daß wir ein neues Stück über den Täufer erhalten, das feststellt, wie er die Umkehr verstanden habe.

Aber auch hier ist die Grenze des sich öffnenden Sehfelds rasch erreicht. Deutlich ist nur, daß das neue Stück nicht das Ganze gewesen sein kann, was die neue Quelle über Johannes gab, da der Bericht nicht mit der Frage der reuigen Scharen, was sie tun sollen, begonnen haben kann, sondern auch die Verkündigung des Täufers dargestellt hat. Über Mr. und Mt. geht aber bei Lk. nur noch der Satz hinaus, daß das Wort des Herrn auf Johannes, den Sohn des Zacharias, kam, wodurch der Beginn seiner öffentlichen Wirksamkeit herbeigeführt wird. Die Gnomen, die Lk. sonst noch gibt, sind dagegen wörtlich mit den bei Mt. stehenden identisch. Der einzige größere Unterschied

---

[1]) Jn 5, 30. 32 stammt *ἁμαρτωλός* aus Mr. 2, 16. 17, in 7, 34 aus Mt. 11, 19.

[2]) *ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ* hat gleich wieder eine Wortparallele *ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν* 24, 44. Die Formel *θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους* 9, 44 erinnert an *ἐγένετο ἡ φωνὴ τοῦ ἀσπασμοῦ σου εἰς τὰ ὦτά μου* 1, 44 und an *πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν* 4, 21. Aber ein Schluß ist hier nicht zu erreichen, weil Lk. in der Ap.Gesch. 11, 12 schrieb *ἠκούσθη ὁ λόγος εἰς τὰ ὦτα τῆς ἐκκλησίας.*

ist der, daß sie nicht in eine einzige Reihe zusammengestellt, sondern, da Lk. die neuen Gnomen sinngemäß zwischen die von Mk. gegebenen Worte stellte, in drei kleine Reden geordnet sind. Sowie wir aber wörtliche Übereinstimmung mit Mt. vor uns haben, wird die Zuteilung der Gnomen an die Sonderquelle zweifelhaft, da sich ja neben dieser Möglichkeit die andere öffnet, daß sie aus Mt. oder, wenn jemand für neblige Konjekturen offen ist, aus seinen Quellen (Sammlung von Logien) stammen. Die Sonderquelle wird uns dadurch erkennbar, daß sie Mt. gegenüber selbständig ist sowohl in den erzählenden Teilen (Weihnachtsgeschichte, Stammbaum, Passions- und Ostergeschichte) als in den Sprüchen Jesu, die auch dann, wenn dasselbe Wort auch bei Mt. steht, starke formale Abweichungen zeigen. Ich trage darum Bedenken, mit Mt. wörtlich übereinstimmende Stücke anderswoher als aus Mt. abzuleiten. Das ergibt für den Bericht über den Täufer das Urteil, daß Lk. hier den neuen Bericht nicht vollständig aufnahm, so daß wir nicht wissen, wie dieser Erzähler die Verkündigung des Täufers formuliert hat. Nur das ist durch die Geburtsgeschichte und durch die von Lk. erhaltenen Gnomen des Täufers gesichert, daß auch dieser Erzähler in der Verkündigung des Täufers unmittelbar die Vorbereitung für die Arbeit Jesu sah. Das wird durch die inhaltsvolle Definition dessen, was die Buße sei, gesichert, da Jesus diese Fassung der Umkehr ohne Einschränkung auch seinerseits vertreten hat. Mit dem Satz, daß der bekehrt sei, der von seinen zwei Röcken den einen dem Darbenden gebe, steht das Gleichnis vom Samariter in vollständiger Eintracht.

Da die lukanische Weihnachtsgeschichte im Gegensatz zu Mt., der die Wahl von Nazareth erst nach der Rückkehr aus Ägypten durch besondere göttliche Weisungen begründet, Nazareth als die Heimat der Eltern Jesu beschreibt und darum auch die Jugendzeit Jesu nach Nazareth legt, so haben wir zu erwarten, daß

Nazareth auch im Anfang der Wirksamkeit Jesu Bedeutung erlangt habe, und diese Erwartung trifft das Richtige, da die Quelle in einem inhaltsreichen Stück das Verhältnis Jesu zu Nazareth beim Beginn seines messianischen Wirkens beschrieben hat. Dieses Stück ist mit der Geburtsgeschichte dadurch verwandt, daß es nicht den Ernst des Bußrufs, sondern den Jubel des messianischen Glücks zum Inhalt des ersten Wortes Jesu macht. Er bietet den Nazarenern alle von der Verheißung gezeigten Güter als mit seinem Wort ihnen gewährt an. Ebenso ist der Täufer in 1, 68—79 nicht als der die Bosheit enthüllende und bedrohende Bußprediger, sondern als der Zeuge der messianischen Gnade dargestellt und auch die besondere Darstellung der Berufung der Jünger bleibt damit parallel, da auch sie ihren Anschluß an Jesus durch die Größe der ihnen gewährten Gabe begründet. Den Bruch Jesu mit den Genossen seiner Jugend hat die Quelle nicht aus der Härte seiner Forderungen oder aus der Glut seines die Bosheit bedrohenden Zornes, sondern aus der Größe seiner Verheißungen abgeleitet. Da seine Herkunft sein Versprechen unglaublich macht, steht er vor der Wunderfrage, und da er den Anspruch, durch das Wunder seine Sendung zu beglaubigen, abweist, so folgt eine tumultuarische Handhabung der religiösen Justiz, durch die der, der sich als den Erfüller der Verheißung beschreibt, gerichtet werden soll.

Auch dieser Erzähler war also auf die beiden Normen aufmerksam, durch die Jesus sein Verhältnis zur schöpferischen Allmacht des Vaters geordnet hat. Er kennt den Supranaturalismus Jesu, für den es „nichts Unmögliches" gab, so daß er beständig auf die Allmacht der göttlichen Gnade traut, und stellt ihn nicht nur im Wunderbericht dar, sondern ermißt auch die Bedeutung klar, die er für das ganze Verhalten der Jünger hatte, vgl. 17, 6. Er hat aber nicht weniger klar auch

den Gegensatz Jesu gegen das Zeichen sichtbar gemacht, der es ihm verbot, es zu seinem Schutz zu benutzen und zum Mittel seines Erfolgs zu machen, wozu unter den neuen Stücken die Abwehr der das Schutzwunder begehrenden Jünger, 9, 51—56, und das Schweigen Jesu vor Herodes, 23, 6—12, Parallelen geben, und er hat wie beim Wunder, so auch bei der Erhebung über das Wunder die Bedeutung, die diese Norm auch für die Jünger hat, durch 10, 20 nachdrücklich ausgesprochen, da jener Spruch nicht die Herrschaft über die Geister, sondern den Anteil an der göttlichen Gnade als das über alles zu stellende Merkmal der Jüngerschaft beschreibt. Die religiöse Leistung, die in dieser Darstellung Jesu und in der ihr entsprechenden Fassung des Glaubens liegt, verdient unsere volle Bewunderung und wurde nur in der ersten Generation erreicht, nur da, wo Jesu eigenes Wort den Glaubensstand schuf.

Der Abschnitt über Nazareth enthält einen Hinweis auf die in Kapernaum geschehenen Zeichen, *ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καπερναούμ*, 4, 23.[1]) Bei der Stellung, die Lk. dem Abschnitt gegeben hat, geht diese Bemerkung dem Aufenthalt Jesu in Kapernaum voran; sie stellt aber fest, daß in der Quelle die Wirksamkeit Jesu in Kapernaum begann und daß dort Wunderbares geschah. Bestätigt wird diese Angabe dadurch, daß die Erzählung vom Fischfang, die uns in die Nähe von Kapernaum führt, deutlich die erste Begegnung Jesu mit Simon berichten will, also in die Anfänge seines Wirkens gehört und daß uns die Begegnung mit dem Hauptmann von Kapernaum 7, 2—10 in einer Form erzählt wird, die nicht nur aus Mt. abgeleitet werden kann. Der Abschnitt wird zwar zu den gemischten Texten zu stellen sein, da sein erzählender Teil von

[1]) Da zu *γενέσθαι εἰς* mancherlei Verwandtes in der Ap.Gesch. wiederkehrt, ist die Hand des Lk. an der Formation des Sätzchens beteiligt.

Mt. unabhängig ist, die Gnomen dagegen, aus denen das Gespräch des Hauptmanns mit Jesus besteht, mit Mt. identisch sind. An die Einwirkung des Mt. läßt auch die Reihenfolge die die Bergpredigt und den Hauptmann nebeneinander setzt' denken, weil Mt. 7,28 *καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους* in Lk. 7,1 *ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ* wiederkehrt. Wenn irgend etwas, so sind die Schlußformeln, mit denen Mt. das Ende seiner fünf großen Reden bezeichnet, das Eigentum von Mt. Doch reicht der Teil der Erzählung, der nicht aus Mt. stammt, aus, um festzustellen, daß die Quelle in der Tat einen Bericht über die Zeichen Jesu in Kapernaum enthalten hat.

Die Weihnachtsgeschichte verbindet die Ereignisse, die die Offenbarung der göttlichen Herrschaft herbeiführen sollen, mit dem Tempel in Jerusalem, der alles andere, was die Judenschaft besitzt, überragt und sie zum heiligen Volke macht. Im Tempel beginnt die Erzählung und läßt dort die Ankündigung des Propheten geschehen und im Tempel wird der neugeborene Christus als solcher kundgetan. Nach seinem ersten Pascha bleibt Jesus im Tempel zurück. Nun schließt aber die Ostergeschichte und damit der ganze Bericht wieder damit, daß die Jünger im Tempel versammelt sind und dort Gott nun im Blick auf den erhöhten Christus loben. Daß aber der Anfang und der Schluß des Berichts einander berühren, ist sicher nicht Zufall, sondern macht uns die religiöse Stellung des Verfassers sichtbar. Während beim Beginn die Engel im Himmel und die Propheten im Tempel den Christus preisen, steht am Schluß der ganzen Ereignisreihe nun die Jüngerschar, die im Tempel Gott für die Vollendung des Christus lobt. Daß dabei der Blick zugleich auf den Anfang der missionierenden Arbeit gerichtet ist, der in Jerusalem geschehen muß, mag aus dem

Gedankengang des Lukas stammen, der den ersten Band seiner Arbeit mit ihrem zweiten Teil verknüpft. Aber auch der Verfasser der Quelle hat den Zwischenraum zwischen seiner Gegenwart und der neuen Offenbarung Jesu dadurch ausgefüllt, daß jetzt die Boten Jesu ihren Dienst ausführen. Das wird auch durch die Gnome von den zwei Schwertern belegt, die neben den Rückblick auf den Dienst, den die Jünger früher Jesus leisteten, den Vorblick auf ihren neuen Dienst stellt, der für sie mit seinem Tod beginnt.

Daß die Übereinstimmung zwischen dem Anfang und dem Schluß des Evangeliums nicht als Zufall beiseite gelegt werden darf, zeigt der Gegensatz, durch den sich diese Darstellung an beiden Stellen von Mt. entfernt. Bei Mt. steht neben dem König Jerusalems, der neben sich den Christus nicht duldet und die Eltern Jesu zur Flucht aus Judäa nötigt, einheitlich derjenige Osterbericht, nach dem der Auferstandene seine Jünger aus Jerusalem weg nach Galiläa sendet und dadurch ihre Trennung von Jerusalem herbeiführt. Hier beherrscht der Gedanke an die Scheidung, die die Gemeinde Jesu von der Judenschaft trennt, die Darstellung, während die Quelle des Lk. das hervorhebt, was die neue mit der alten Zeit verband. Die Trennung von der Judenschaft hob nicht auf, daß der sakramentale Wert des Tempels Jerusalem die Würde der heiligen Stadt verlieh.

Aus dieser Schätzung des Tempels entsteht die heiße Klage, die den kommenden Sturz der Stadt betrauert. Mit der Klage über Jerusalem betritt Jesus die Stadt und mit der Klage über sie verläßt er sie mit dem Kreuz beladen, 19, 41. 23, 28. Damit ist auch das weissagende Stück untrennbar verwachsen, das Lk. an die Stelle der von Mr. gegebenen Weissagung über den Tempel gesetzt hat, 21, 20—24, weil auch hier Heere, die Jerusalem belagern und erstürmen, das göttliche Urteil an der

Stadt vollziehen. Aber auch das Gespräch über die Galiläer, deren Blut mit dem ihrer Opfer zusammenfloß, 13, 1—5, steht in seinen Vorstellungen und Motiven diesen Stücken so nah, daß eine Trennung derselben nicht ratsam ist. Indem der Vorwurf gegen Pilatus so gefaßt ist: er habe das Blut der Galiläer und das der Opfertiere vermischt, kommt das jüdische Empfinden, das die Befleckung des Tempels durch Blut als schrecklichen Frevel fürchtet, anschaulich zur Darstellung. Nicht nur die Ermordung von Menschen, sondern ebensosehr die Entweihung des Tempels und Opfers nötigt nach der Meinung der Redenden Jesus, sich gegen eine solche Untat zu erheben. Wenn er nun darauf antwortet: „Ihr alle werdet ebenso untergehen," so ist auch damit auf das römische Schwert hingezeigt, durch das das Gericht am Volk vollstreckt werden wird, wie es die Jerusalem beklagenden Worte sagen.

Durch die Verbindung der Drohung mit dem Bußwort zeigt die Stelle lehrreich, wie die Kraft der Liebe, die an Israels Heiligtum hing und durch seinen Sturz litt, und die Kraft des Bußworts, das Israels Sünde bestritt, sich gegenseitig stärkten. Daher begründet der scheinbare Kontrast zwischen der nationalen Färbung des Berichts und der Schärfe der dem Judentum gewidmeten Kritik keine literarkritischen Schnitte, die die neuen Stücke auf verschiedene Hände, etwa auf einen paulinisch denkenden und einen ebionitisch gesinnten Erzähler verteilten. Solche Schlüsse verdeutlichen sich nicht, daß durch die Schätzung der Israel gegebenen Heiligtümer nicht nur die Trauer über sein Schicksal, sondern auch der Kampf gegen seine Sünde verstärkt worden ist.

Damit steht wieder in innerer Verbindung, daß die Gewißheit Jesu, daß er an keinem anderen Ort als in Jerusalem zu sterben habe, in einem neuen Stück besonders kraftvoll ausgesprochen ist, 13, 33, obwohl schon die Erzählung über seinen

Anfang, die uns in die Synagoge von Nazareth führt, die Größe der Gefahr verdeutlichte, die seine messianische Botschaft ihm überall bereitete. Da der Erzähler aber Israel als eine Einheit auffaßt, die in Jerusalem ihren Mittelpunkt hat, so folgt daraus, daß sich Israels Schuld und Geschick nur dadurch vollendet, daß Jesu Kreuz in Jerusalem errichtet wird.

B. Der Inhalt des Spruchs.

1. Die Armut der Jünger.

Die Erinnerung an die frühere Erzählung bezeugt die völlige Armut der Jünger und bringt damit ein Motiv zur Geltung, das auch sonst die neuen Stücke kennzeichnet. Schon im Dankgebet für die Erzeugung des Christus wird es zu den großen Werken Gottes gerechnet, daß er Hungernde mit Gütern füllt und Reiche leer wegschickt, und im Bußwort des Täufers wird die Frage, worin sich die Buße zu bewähren habe, damit beantwortet, daß der Überfluß Besitzende dem Darbenden zu helfen habe, 3, 11. Die Bergpredigt gewährt den Jüngern die Seligpreisung deshalb, weil sie arm und hungrig sind.[1]) Der selbstische Wunsch, alles, was uns als Eigentum zufällt, für den eigenen Genuß zu verwenden, wird an dem zum Tode verurteilten Bauern als Torheit erwiesen, nachdem das Verlangen dessen, der sich sein väterliches Erbe nicht entgehen lassen will, abgewehrt war, 12, 13—21, und die Erhebung der Jünger in die Sorglosigkeit wird nachdrücklich auf den Verzicht begründet, der sie arm macht, 12, 33, wobei wieder wie in unsrer Gnome das *βαλλάντιον* als das genannt ist, worin die Jünger ihr Geld tragen. Auch 14, 33 gibt der Vollständigkeit der Ent-

[1]) Die Darstellung der völligen Armut Jesu erhält durch ihre Verbindung mit dem Aufbruch aus Galiläa zum Gang ans Kreuz verstärkte Kraft, 9, 57. 58. Da aber hier die wörtliche Kongruenz mit Mt. vorliegt, ist es gewagt, auch diesen Spruch der Quelle zuzuweisen; sie gab vielleicht hier nur 9, 61. 62.

sagung einen kraftvollen Ausdruck. Die Beschreibung der beiden Reichen stellt den heilsamen und den verderblichen Gebrauch des Besitzes mit starkem Affekt dar und es wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß der unversöhnliche Bruch zwischen den Pharisäern und Jesus mit durch ihr Verlangen nach dem Reichtum verursacht war, 16, 14.[1]) Den wirksamen Gegensatz zu den Pharisäern bildet am Eingang zur Passionsgeschichte der echte Sohn Abrahams, der Zöllner, der auf sein halbes Vermögen verzichtet. Es kommt also dadurch, daß das Stück von den zwei Schwertern die Jünger als arm darstellt, wieder ein Motiv ans Licht, das sich in den neuen Stücken beharrlich zeigt und uns den religiösen Charakter dieses Erzählers erkennbar macht.

Indem gesagt wird, daß ihnen bei ihrer Armut dennoch nichts gefehlt habe, wird der Gedanke abgelehnt, daß Jesus sie dadurch, daß er sie arm machte, mit einer harten Last gequält habe; es wird vielmehr dankbar festgestellt, daß sein früheres Gebot, das ihnen dann, wenn sie in seinem Auftrag auszogen, jeden Besitz abnahm, sie nicht in Not gebracht habe. Erst jetzt tritt die schwere Not an sie heran. Dadurch bleibt der Spruch wieder mit den früheren Stücken parallel, weil auch diese die Entsagung der Jünger nicht als Not beschreiben. Eben deshalb, weil sie arm sind und hungern, gehört ihnen die Seligpreisung, weil Gottes Herrschaft zugunsten der Armen wirksam wird. Deshalb hat sich an den Jüngern die Regel bewährt, daß der Arbeiter seines Lohnes wert ist. Die Normen, die die Aussendungsrede den Jüngern gibt, haben nicht die Absicht, aus ihnen Bettler oder Leidende zu machen, sondern beruhen darauf, daß ihnen ihr Dienst in ausreichender Sicherheit das verschaffe, was sie bedürfen, weil ihnen der Dank derer, die die Botschaft

[1]) Das Verhältnis der Spruchreihe 16, 14—18 zur Quelle bleibt freilich dunkel. Lk. wird hier kräftig an der Gestaltung des Textes beteiligt sein.

annehmen, die Lebensmittel reicht. Demgemäß stellt Jesus den Beutel, den die Jünger sich jetzt anschaffen, in 12, 33 als viel wertvoller dar als den, den sie früher hatten. Dadurch sind sie die Besitzer eines Schatzes, der nie versagt. Ihr himmlischer Schatz ist aber nicht als erst in der Zukunft vorhanden vorgestellt, sondern bildet jetzt den Reichtum der Jünger, eben weil „Gottes Herrschaft ihnen gehört". So ist auch in 18, 22, in der Parallele mit Mr., der Schatz im Himmel als durch die Entsagung jetzt zu gewinnen gedacht. Da aber der Schatz, den die Armut besitzt, unerschöpflich ist, so kann die Verheißung im Gleichnis vom Ökonomen auch über das Grab hinaus ausgedehnt werden im Zusammenhang damit, daß dort dem, der sich durch den eigensüchtigen Gebrauch des Besitzes verschuldet, der Tod angedroht wird, wie auch in der Parallele am unseligen Reichen die Folgen des Reichtums in seinem Zustand nach dem Tode hervortreten.

Wie der Erzähler in der Entsagung keine Last sieht, da sie keinen Mangel zur Folge hat, so hat er sie auch nicht als Verdienst geschätzt, als zöge der Jünger durch die Größe seiner Entsagung die göttliche Gnade auf sich herab. Denn mit dem Vorblick auf die neue Zeit, die sie zwingen wird, für einen Beutel und ein Schwert zu sorgen, verbindet er nicht den Gedanken, daß sie die Jünger von ihrer Höhe herabreißen werde. Die neue Zeit gilt der Gnome allerdings als die schwerere und die frühere, wo sie noch ohne Beutel auskommen konnten, als die frohe, doch nicht so, daß dadurch eine Veränderung in der Ethik, eine Abstufung im Verdienst und in der Vollkommenheit entstände. Das Motiv, das Jesus und die Seinen in die Armut führte und ihnen zugleich verwehrte, ihr Verhalten nach seiner Verdienstlichkeit zu messen, wird von den neuen Stücken mit vollendeter Klarheit ausgesprochen, da sie sagen, daß Jesus die Seinen zur völligen Liebe berufen habe. In der neuen Fassung

der Bergpredigt gibt sie ausschließlich Jesu Liebesgebot und die Befreiung der Jünger von allen eigensüchtigen Motiven bewährt sich dadurch, daß sie die Botschaft Gottes als die Armen sagen. Deshalb sind der Eingang der lukanischen Bergpredigt und ihr Fortgang untrennbar miteinander verbunden; die Seligpreisung der Armen ist im Munde Jesu ein Ausdruck der schrankenlosen göttlichen Liebe, die sich des Bedürftigen annimmt darum, weil er bedürftig ist, und dadurch ist sie mit dem von jeder Schranke befreiten Liebesgebot geeint.

Darum ist es nicht rätselhaft, daß die neuen Stücke mit dem Kampf gegen den Reichtum zugleich den Streit gegen den Verdienstgedanken mit großer Klarheit führen; denn mit der vollendeten Liebe fällt die Verdienstlehre. Der Anschluß des Petrus an Jesus geschieht mit dem Bekenntnis, daß er ein sündiger Mensch sei, 5, 8, ist somit nicht auf das Verdienst des Jüngers, sondern auf die Vergebung Jesu gestellt. Sodann wird durch die Darstellung des älteren Bruders, 15, 25—32, die Verwerflichkeit der auf das Verdienst gestellten Frömmigkeit mit beredter Deutlichkeit aufgezeigt und nicht weniger machtvoll befreit die Spruchreihe 17, 5—10, die die Parabel von dem von der Arbeit heimkehrenden Knecht enthält, den Glauben und die Liebe von der Berechnung ihres Verdiensts, da in der Reflexion auf die Beschaffenheit des Glaubens, die seine Größe oder Kleinheit mißt, die Vernichtung des Glaubens erkannt wird, und der Satz, daß der, der alles getan habe, was er zu tun schuldig sei, immer noch ein unnützer Knecht bleibe, mit sieghafter Wucht die ganze Verdienstlehre zerschlägt. Darum war die Formel „ebionitisch" für die religiöse Haltung der Sonderquelle ein grober Mißgriff, weil der Ebionitismus die Verdienstlehre nicht überwunden hat, sondern den Nomismus kraftvoll vertritt.[1])

[1]) Die Beziehung, die die literarkritischen Fehlgriffe und die neutestamentlich-theologischen Unklarheiten wechselseitig auseinander entstehen

Da in der Erinnerung an ihre frühere Aussendung von dem gesprochen wird, was die Jünger bei ihrer Wanderung erlebt haben, so entsteht wieder eine Parallele zum neuen Aussendungsbericht, da auch dieser nicht nur das Gebot Jesu, sondern ein Gespräch mit den Heimgekehrten gibt. Dieses ist mit unserer Stelle dadurch verwandt, daß es freudig die ihnen gegebene Macht bestätigt, erklärt und zugleich ihre Freude an ihrem Erfolg reinigt, weil Jesus über alle Erfolge der Jünger ihren Anteil an der göttlichen Gnade setzt, 10, 17—20. Beide Verweisungen auf das Große, was die Jünger erlebten, bleiben aber darin einander gleichförmig, daß jede Gleichstellung der Jünger mit dem Wirken Jesu vermieden bleibt. In beiden Fällen stellt das, was von ihnen erzählt wird, nur das fest, daß sich Jesu Verheißung im Verlauf ihrer Sendung bewährt habe.

Es ergibt sich somit aus der Weise, wie hier auf die sorglose, von Mangel freie Mitarbeit der Jünger mit Jesus zurückgeblickt wird, in keiner Richtung eine Spannung gegen die Motive, die sonst die Darstellung der Quelle bestimmen; nach allen Seiten, in der Wertschätzung der Armut, in der Ablehnung ihrer Verdienstlichkeit und in der Unterordnung der Jünger unter Jesus, entsteht hier vielmehr eine hell sichtbare Einheit, die das Ethos dieses Stücks mit dem der anderen identisch macht.

2. Die kommende Not.

Jetzt[1]) wird das Schicksal der Jünger ganz anders als bisher, da ihnen jetzt der Beutel und die Tasche, in der sie

läßt, tritt an dieser Stelle deutlich hervor. Wer von Ebionitismus bei Lk. sprach, verwirrte die Entstehungsgeschichte des dritten Evangeliums unheilbar. Wenn der Pauliner mit Vorliebe Ebionitisches aufnahm, so stand man vor einem Wirrwarr, der jeder Deutung spottete.

[1]) ἀλλὰ νῦν steht nur hier; verwandt ist aber νῦν δέ zweimal in den neuen Stücken, das ebenfalls die gegenwärtige Lage einem früheren Zu-

Brote mit sich führen, unentbehrlich wird. Sie werden also von jetzt an von niemand mehr Dank und Gaben erhalten, weil es niemand mehr wagen wird, ihnen eine Wohltat zu erweisen. Von nun an sind sie von ihren Volksgenossen gänzlich losgerissen und einzig auf das angewiesen, was sie besitzen.

Wodurch wird die Umwälzung ihrer Lage bewirkt? Darauf antwortet nur das „jetzt" und deshalb ist es unmöglich, den Spruch von der Leidensgeschichte zu trennen, da er unverständlich wird, wenn nicht das „jetzt" in seiner die ganze Lage beherrschenden Macht dem Leser vor dem Auge steht.

Das Kreuz Jesu macht die Regel, die bisher für seine Jünger gültig war, unausführbar, weil sein Kreuz zwischen ihnen und der Judenschaft die Kluft aufreißt, an der jede Bereitschaft zur Hilfe endet, so daß sie von nun an jedermann mit Vergnügen untergehen sieht.

War die Stelle als ein Widerruf der von der Aussendungsrede gegebenen Regel gedacht? Ein solcher Widerruf ließe sich dadurch verständlich machen, daß die Jünger, als die Kirche wuchs und sich dadurch auch ihre Stellung hob, die ursprüngliche Armut nicht mehr festhielten, so daß es nun als unschicklich galt, wenn sie ohne Beutel und ohne Sandalen auftraten. Nachdem die Kirche zu einer Genossenschaft von Besitzenden geworden war, die auch die Fürsorge für ihre armen Glieder in den Kreis ihrer Arbeit aufnahm und sich von der Wohltätigkeit der Synagoge unabhängig machte, die ihr gegenüber versagte, habe der Apostel freilich einen eigenen Beutel nötig gehabt, da er ja für den „Tisch" der Gemeinde zu sorgen hatte, für den sie sich bald auch ein eigenes Amt geschaffen habe. Da aber die Erinnerung an die armen Anfänge nach-

---

stand mit scharfem Kontrast gegenübergestellt, 19, 42. 16, 25. In den Akta schreibt Lk. neunmal καὶ νῦν; das hat als die Lk. gewohnte Formel zu gelten.

gewirkt habe, so müsse hier Jesus seine frühere Anordnung zurücknehmen und selber erklären, daß die Armutsregel seit seinem Tode nicht mehr gelte und nun das den Besitz der Kirche verwaltende Apostolat beginne.

Ein solcher Traum fände vielleicht Bewunderer, wenn die Stelle nur von den Lebensmitteln, vom Geld (*βαλλάντιον*) und von den Broten (*πήρα*) spräche. Nun endet sie aber wuchtig im Befehl: „Und wer nicht hat (Beutel und Brotsack), verkaufe sein Obergewand und kaufe ein Schwert!" und daran scheitert jede Auslegung, die den Spruch zu einer neuen ökonomischen Gesetzgebung macht.[1])

Da *ὁ ἔχων* und *ὁ μὴ ἔχων* offenkundig aufeinander bezogen sind, so haben sie auch dasselbe Objekt. Der „nicht Habende" hat das nicht, was der Habende hat, nämlich Beutel und Brotsack. Er wird auf die letzte für ihn entbehrliche Habe verwiesen, auf das Obergewand. Wer nur den Chiton trägt, ist als völlig arm gekennzeichnet; doch schlechthin nötig ist das Himation nicht, da schon der Chiton die Blöße des Leibes deckt. Man entäußert sich aber seiner nur in der letzten Not. Kraftvoller könnte die unbedingte Notwendigkeit, ein Schwert zu besitzen, nicht ausgesprochen sein als dadurch, daß es auch um den Preis des oberen Gewands erworben werden soll.

Dadurch wird aber die Gnome über den Zweck, eine ökonomische Regel zu geben, weit hinausgehoben. Nun beschäftigt sie sich nicht mehr nur mit der Frage, wie sich die Jünger die Nahrung verschaffen. Wäre nur das ihr Ziel, so würde sie lauten: Wer nichts anderes hat, was er zu Geld

[1]) *ὁμοίως καὶ* wird unverändert aus der Quelle übernommen sein. Es ist zwar 5, 33 Eigentum des Lk., was vielleicht auch von *ὁμοίως* 17, 31 gilt. Dagegen steht *ὁμοίως καὶ* 6, 10. 10, 32 in den neuen Stücken und ebenso *ὁμοίως* 16, 25. 17, 28. 13, 3 (hier im Wechsel mit *ὡσαύτως* 17, 5). *ὁμοίως ποιεῖν* verbindet 3, 11. 6, 31. 10, 37, dre ineue Stücke. Die Ap.-Gesch. hat kein *ὁμοίως*.

machen kann, als sein Gewand, verkaufe auch dieses, damit er Geld im Beutel und Brot im Sacke habe. So würde der Spruch nur sagen, daß jetzt die Beschaffung der Lebensmittel die erste, nötigste Sorge sei, der jedes andere Anliegen, auch die Bekleidung, nachgesetzt werden müsse. Der Spruch sagt aber nicht, wie sich jeder Jünger einen Beutel, sondern wie er sich ein Schwert zu verschaffen habe, und damit sind wir über die Frage nach dem Besitz hinausgehoben und erhalten nicht mehr eine Regel, die die Ökonomie der Gemeinde ordnet, sondern einen Ausspruch, der das gesamte Verhältnis, in dem sich die Jünger zu ihrem Volk befinden, beleuchtet. Sie haben den Ernst ihrer Lage erst dann erkannt, wenn sie sich deutlich machen, daß ihnen nicht nur die Lebensmittel verweigert werden, sondern daß ihr Leben bedroht ist. Sie haben den Haß sich gegenüber, der ihnen nicht nur nichts gibt, sondern sie angreift und vernichtet, Mörder vor sich und brauchen deshalb ein Schwert und die Tiefe dieses Hasses wird dadurch drastisch versichtbart, daß sich sogar der Ärmste vor allem anderen das ihn schützende Schwert erwerben soll.

Damit ist aber auch der Versuch erledigt, die Gnome als Widerspiegelung späterer Verhältnisse zu deuten. Wo ist denn später die bewaffnete Kirche? Daß es später eine Kirche und ein Apostolat gab, die eine Kasse verwalten und den Tisch für die Gemeindeglieder rüsten, das ist freilich eine gesicherte Tatsache; aber eine Kirche, die ihre Waffensammlung durch ein Wort „Jesu" zu decken Anlaß hatte, gab es im ersten Jahrhundert nicht. Der Aufruf: Kauft ein Schwert! ist aber für den Spruch wesentlich; wer ihn nicht versteht, versteht die ganze Gnome nicht.

Durch den Moment, in den der Spruch hineingestellt ist, erhält er dagegen die restlose Durchsichtigkeit. Am Kreuz Jesu entsteht der Haß, der den Jüngern nicht nur das Brot ver-

weigert, sondern ihr Leben vernichtet. Nun verkehren sie mit solchen, die nur der Blick auf das Schwert, das sie tragen, vor der Gewalttat zurückhalten wird.

Damit tritt auch ans Licht, warum Lk. seine inhaltsvolle Darstellung des letzten Mahls Jesu mit dem Spruch über die beiden Schwerter schloß. Das setzt voraus, daß er in ihm nicht einen kleinlichen, nur Nebensächliches berührenden Sinn fand. Das Schlußwort wird mit vorandringender Kraft zu den großen, vorangehenden Worten ein letztes und höchstes Wort fügen und das leistet die Gnome dann, wenn sie, nachdem die vorangehenden Worte zeigten, wie dem Jünger die Gemeinschaft mit Christus auch jetzt erhalten bleibt, ihn zum schweren Kampf gegen sein Volk verpflichtet.

Mit dem vorangehenden Spruch, mit dem neuen Wort über die Verleugnung des Petrus, steht der abschließende Spruch in fester Verbindung. Weil die Judenschaft in der Kreuzigung Jesu seine endgültige und vollständige Widerlegung sieht, tritt nun die Versuchung zur Verleugnung an den Jünger heran. Wer sich zum gekreuzigten Christus bekennt, gilt nicht nur als Narr, sondern als Lästerer, als Verleugner der göttlichen Verheißung und der göttlichen Gerechtigkeit nach demselben Recht, nach dem der, der sich in den Banden auf dem Weg zum Kreuz den Christus nennt, ohne jedes weitere Zeugnis als Lästerer des Todes schuldig ist. Weil nun dem Jünger die Verleugnung Jesu ohne weiteres als seine sonnenklare religiöse Pflicht zugemutet wird, verschließen sich ihm von jetzt an alle Häuser, so daß er für seine Botschaft keinen Dank mehr bekommt. Er ist nach dem Urteil aller um ihretwillen des Todes schuldig, so daß man ihn mit allen Mitteln vernichten muß.

Der Bericht, den uns Mt. Mr. vom Abschied Jesu geben, wird durch den neuen Spruch bedeutsam erweitert. Hier spricht der Scheidende auch vom bitteren Los der Seinen, von der Last,

die sie nun als die Geächteten und Verfluchten um seinetwillen tragen, von ihrem Darben und Sterben, in das sein Kreuz sie hineinziehen wird. Die letzten Worte Jesu bei Mt. Mr. gehen nicht von der Hauptsache weg; sie bestimmen Jesu eigenes Verhältnis zu den Seinen und zeigen ihnen, daß sein Tod ihnen den neuen Bund mit seiner vollkommenen Gnade verleiht und mit seinem Leib und Blut ihre Gemeinschaft mit ihm vollendet. Dazu tritt das Gericht an dem, der sich zum Werkzeug derer macht, die ihn töten, womit der Blick nicht vom Verhältnis des Jüngers zu Jesus weggewendet ist, da das Urteil über Judas auch die anderen Jünger anleitet, ihren eigenen Anschluß an Jesus zu prüfen und festzumachen. Dieselbe Richtung hat bei Mt. Mr. auch das Wort über die Herde, die sich beim Tod des Hirten zerstreue, und die Rüstung der Jünger für die ihnen nahende Versuchung. Nach dem neuen Bericht besprach dagegen Jesus beim Abschied mit den Jüngern auch die Lage, die für sie aus seinem Tode entsteht. Er redet mit ihnen auch davon, daß sein Kreuz sie von Israel gänzlich scheide und sie mit ihm in das Leiden und Sterben führe.

Dazu gibt das johanneische Abschiedswort Jesu eine Parallele, da auch dieses auf den Kampf der Jünger mit der Welt eingeht und ihnen ankündigt, daß sie infolge seines Kreuzes von allen getötet werden, 16, 1—4. 33. Der, den jedermann mit Freude zu töten sucht, weil man Gott damit dient, braucht ein Schwert und die Mahnung, es sich um jeden Preis zu erwerben, fordert in anschaulicher Bildrede dasselbe, was die johanneische Mahnung sagt: Euer Herz werde nicht feig, 14, 27.

Nicht von dem, was der spätere Sprachgebrauch „Martyrium" nannte, ist die Rede, nicht von der Verurteilung und Hinrichtung durch die staatlichen Richter. Gegen diese schützt der Besitz eines Schwertes nicht; vielmehr belüde der Schwertgebrauch gegen den Richter die Jünger nur mit Schuld

und vertiefte ihre Not. Nur gegen den Meuchelmörder kann der Besitz des Schwertes schützen, der sich besinnen wird, ob er auch jetzt den Angriff wagen will. Aber die johanneischen Worte sind ganz analog gedacht; heißt es: „jeder, der euch tötet, meint, er bringe damit Gott Dienst dar," so ist nicht an den heidnischen Beamten, auch nicht an den herodeischen König gedacht, sondern an den Juden, der den Christen aus dem Wege räumt, weil er diesen Schandfleck an der Gemeinde nicht erträgt.

Aber auch in dem, worin beide Evangelisten verwandt sind, tritt ihre Verschiedenheit mit Konsequenz ans Licht, dadurch, daß der lukanische Spruch nicht nur vom Schwert, sondern auch vom Beutel und vom Behälter für die Brote spricht, während Johannes nicht von der Beschaffung der Lebensmittel, sondern einzig von der Aufopferung des Lebens redet, zu der der Jünger bereit sein muß. Dieser Unterschied ergibt sich aus der durchgreifenden Verschiedenheit der beiden Texte. Die lukanische Quelle erwägt die Plage des Armen und die Gefährdung des Reichen und leitet deshalb den Jünger an, auch die natürlichen Güter sorglos von der Regierung Gottes zu empfangen, wie sie auch von der Krankheit redet, die der Satan als Band auf die Menschen legt und die Jesu Gnade ihnen abnimmt. Dem entspricht, daß Jesus auch bei seinem Abschied nicht nur vom Angriff auf das Leben der Jünger, sondern auch von jener Not redet, die ihnen das Fehlen der Nahrungsmittel bereiten wird. Aus dem, was man den Spiritualismus des Johannes heißen kann, folgt dagegen, daß er nicht bei der Brotfrage verweilt. Ob die Gemeinde reich oder arm sei, darbe oder die Lebensmittel reichlich besitze, das tritt weit hinter der Aufgabe zurück, daß sie ihr Leben preisgeben muß, die gerade dadurch ihre Größe erhält, daß der Christus der Schöpfer des Lebens ist. Alle johanneischen Schriften, das Evangelium, die Briefe und die Weissagung, haben darin ein sie verbindendes Merkmal.

Die Weissagung spricht gar nicht von der armen, hungernden, sondern nur von der zum Sterben berufenen Christenheit. Der Brief mahnt zwar, die Herzen dann nicht zu verschließen, wenn der Bruder darbt; das ist aber alles, was er über die sozialen Leistungen der Gemeinschaft sagt. Vom Sklaven, von der Frau, vom Reichen und Armen ist nicht weiter die Rede. Feierlich wird das aber als die Vollendung der Liebe gepriesen, daß der Glaubende sein Leben läßt, wie es auch Jesus für uns gelassen hat. Das Evangelium bekämpft das Verlangen, das in Jesus den Spender des Brotes in Wundermacht jubelnd feiert, und hebt es über „die verderbende Speise" zum wahrhaften Lebensbrot empor. Daraus entsteht freilich bei Johannes kein naturwidriges Aszetentum, weil die Vollständigkeit der Verheißung Jesu, wie sie seine Zeichen, das Mahl in der Wüste, der Fischfang und die Heilungen, verbürgen, auch das natürliche Bedürfnis des Jüngers umfaßt. Deshalb zerlegt er aber das Verlangen nicht in einzelne Anliegen, sondern richtet es ungeteilt auf das eine Ziel, den Gewinn des Lebens, und kennt darum auch nur eine Not, die den Jünger ernstlich erschüttern kann, die, die ihm die Welt dadurch bereitet, daß sie sein Leben zerstört. Diesem Unterschied entspricht weiter, daß auch in der Darstellung der höchsten Gefahr, von der die Jünger jetzt bedroht sind, nur die lukanische Quelle vom natürlichen Schutzmittel spricht, durch das die Gefahr vermindert werden kann, während Johannes den Blick einzig zum göttlichen Schutz erhebt, den die Jüngerschaft von ihrem himmlischen Parakleten durch die Macht ihres Glaubens und ihres Gebets empfängt.

Die Schätzung der natürlichen Faktoren, die der Hinweis auf den Beutel und das Schwert ausspricht, findet sich in den neuen Stücken beständig, da sie absichtsvoll auf die natürlichen Vorgänge hinweisen, an denen die das Göttliche offenbarenden Vorgänge ihre Bedingung haben. Als das Los dem Priester

den Dienst im Heiligtum zuwies, da trat der Engel zu ihm und die Anwesenheit der Eltern Jesu in Bethlehem wird nicht durch einen Traum oder ein anderes göttliches Zeichen, sondern durch das Edikt des Kaisers herbeigeführt, das den Zensus anordnete. Das Zeichen des Kinds, die Krippe, entsteht dadurch, daß in der Herberge kein Raum war, und die Hirten sehen die Engel, weil die Schafe während der Nacht bewacht werden müssen. Daß Hanna zur Stelle war, als das Kind in den Tempel gebracht wurde, ergab sich aus ihrer Lebensgeschichte, die zur Folge hatte, daß sie den Tempel nicht mehr verließ. Der Zwölfjährige wendet sich fragend an die Lehrer der Schrift im Tempel und die Trennung der Eltern von ihm kam deshalb zustande, weil sie meinten, er sei bei den Reisegefährten. In Nazareth erhält die Predigt Jesu ihren Inhalt dadurch, daß der Synagogendiener ihm das Buch Jesajas zur Vorlesung reicht, und die Begegnung mit Simon wächst daraus hervor, daß Jesus sein Boot benützte. Zur Erweckung des Toten kommt es, weil Jesus am Tor von Nain den Leichenzug antrifft, und die Kleinheit des Zachäus, die ihn veranlaßt, einen Baum zu besteigen, führt seine Begegnung mit Jesus herbei. Ebenso ergibt sich die Art, wie sich Jesus den nach Emmaus Wandernden offenbart, daraus, daß das Ende des Tages sie bewegt, ihn zu sich zu bitten, und das an die Wanderung sich anschließende Mahl schafft den Anlaß, bei dem sie Jesus erkennen.

Dieselbe Schätzung der natürlichen Zusammenhänge ist auch an den neuen Parabeln sichtbar, da sie mit Sorgfalt die natürliche Begründetheit der Handlung zeigen, an der Jesus seine eigene Regel verdeutlicht. Wie ein Samariter zum Nächsten eines Juden wurde, das wird durch eine lückenlose Zeichnung des Vorgangs glaubhaft gemacht und die Handlung behält bis hinaus zur Verabredung mit dem Wirt die volle Natürlichkeit. Dasselbe gilt von dem zur Bitte mahnenden Gleichnis, 11,5—8,

wo sowohl die unermüdliche Bitte als ihre anfängliche Ablehnung durch die Lage der beiden vollständig erläutert wird. Die Zeichnung der beiden Söhne erreicht dasselbe Ziel glanzvoll. So ungewohnt das Verfahren des Ökonomen ist, so kraftvoll es allen geltenden Normen widerspricht, so wird ihm doch eine Lage vorangestellt, durch die es sich als der einzig richtige Akt erweist, und dem Stolz, mit dem sich der Pharisäer über den Zöllner erhebt, wird absichtlich ein konkreter Anlaß dadurch unterlegt, daß er mit ihm im Tempelhof zusammentrifft.

Wir haben Anlaß, bei dieser Haltung des dritten Evangeliums auch an den Pauliner zu denken, der bei Paulus den Supranaturalismus beständig so vor Augen hatte, daß er die umsichtige, freie und frohe Wertung der natürlichen Vorgänge schuf. Ein Blick auf die Erzählung vom Schiffbruch des Paulus, Ap.Gesch. 27, macht sofort deutlich, warum Lukas an dieser Art seiner Quelle seine Freude hatte. Es ist aber unwahrscheinlich, daß er so tief in ihren Bestand eingegriffen habe, daß ihre Erzählungen und ihre Gleichnisse ihren natürlichen Pragmatismus erst durch ihn erhalten hätten. Für das Stück von den beiden Schwertern ist es jedenfalls unmöglich, daß die konkrete Darstellung der auf den Jüngern liegenden Not durch den Befehl, daß sie sich den Beutel und das Schwert verschaffen, erst von Lk. herrühre; damit würde ja die ganze Gnome sein Eigentum.

Darin aber trifft das lukanische Wort über das Schicksal der Jünger wieder mit dem johanneischen Abschiedswort zusammen, daß nach beiden Berichten die Sendung Jesu für die Jünger mit unveränderter Geltung trotz der Veränderung ihrer Lage fortbesteht. „Ich habe euch gesandt;" das gilt nicht nur für die Zeit, wo die Jünger weder Beutel noch Schwert nötig hatten, sondern hat jetzt dieselbe Geltung, wo ihnen beides unentbehrlich ist. Erst dadurch wird auch die Glut des Hasses, der sie vernichten will, verständlich; sie tragen ihn deshalb, weil

sie der Judenschaft die Botschaft des Gekreuzigten bringen, nicht nur deshalb, weil sie selbst an ihn glauben. Parallel damit entsteht im johanneischen Abschiedswort der Kampf der Welt gegen die Jünger daraus, daß sie mit der Sendung Jesu vor sie treten. Darum, nur darum brauchen sie einen Parakleten und darum haben sie keinen anderen Anwalt, können auch keinen anderen begehren als den Geist der Wahrheit.

Gemeinsam ist weiter beiden Darstellungen, daß Jesus erst bei seinem Abschied mit den Jüngern die sie bedrohende Gefahr bespricht. Wie hier der Erinnerung an ihre sorglose Zeit, in der sie keinen Mangel hatten, der Vorblick auf die kommende Not und Gefahr mit starkem Kontrast gegenübersteht, so sagt Jesus bei Johannes, er habe dies den Jüngern nicht schon früher gesagt, da er, solange er bei ihnen war, ihr Schutz gewesen sei. Jetzt aber soll ihnen die Ankündigung ihres Schicksals zur Begründung des Glaubens dienen, weil sie dadurch sehen, daß es nach Jesu eigenem Wort über sie kommt, 16, 4. 5.

Beide Erzähler haben also an Stufen im Unterricht Jesu gedacht und die völlige Trennung der Jünger von der Judenschaft nicht schon in die Zeit, als sich die Jünger an Jesus anschlossen, gelegt, sondern sie erst mit seinem Tod verbunden.

Gegen Mt. bleibt die lukanische Quelle auch an dieser Stelle selbständig, da Mt. in seiner Aussendungsrede die Gegenwart und die Zukunft, den Dienst, den die Jünger jetzt zu leisten haben, und ihr späteres Apostolat bis hinaus zur Parusie Jesu mit einem Blick umfaßt und mit einer und derselben Weisung regelt.

Die Möglichkeit, daß Jesus den Jüngern eine neue Weisung gab, die er ihnen früher noch nicht gegeben hatte, hat aber ein Evangelist nur dann, wenn er das Wort Jesu nicht nomistisch faßt und nicht als Gesetzgebung versteht, die mit einer sich immer gleich bleibenden Geltung das Verhalten der Jünger für immer regeln wollte. Jene versuchsweise Deutung des

Spruchs, die den von ihm sichtbar gemachten Kontrast durch die veränderte Lage der Kirche erklären würde, verwendete als ihren heimlichen Grund die nomistische Würdigung der Sprüche Jesu und benützte damit eine Tradition, die die Kirche weithin beherrscht. Sie regierte diejenigen Exegeten, die die Seligpreisung der Armen ebionitisch hießen, da sie sie damit als Gesetzgebung auffaßten, die das Verhalten der Jünger durch ein Gebot gleichartig bestimmen wolle. Wenn die Ethik des Exegeten selber nicht über den Gesetzesgedanken hinaus gelangt ist, wird er die Worte Jesu unvermeidlich nach der ihn selbst bestimmenden Vorstellung deuten. Dann gibt es aber im Unterricht Jesu keine einander folgenden Stufen, und wenn sich dennoch solche zeigen, so bewirken sie die Erschütterung seiner Autorität und widerlegen den Anspruch, daß seine Regel die zeitlos gültige Gesetzgebung ausspreche.

Den Nomismus könnten wir aber bei einem Evangelisten nur dann finden, wenn ihm das mit dem Namen „Christus" ausgedrückte Ziel Jesu entschwunden wäre. Indem seine Sendung Jesus dazu beruft, das Werk Gottes zu wirken, gebietet er nicht bloß, sondern er handelt und gibt seinen Jüngern nicht ein Gesetz, sondern er beteiligt sie an seinem Werk, und indem dieses voranschreitet und sich zu seinem Ziel hinbewegt, wächst auch sein Wort. Es ist freilich das seine Jünger vollständig bindende Gebot, schwebt aber nicht als Gesetz über ihrer Geschichte, sondern bringt sie hervor, ordnet ihren Anteil an dem, was zu geschehen hat, und besitzt deshalb auch die Beweglichkeit, die der Geschichte eigen ist. Darum sagt uns auch dieser Evangelist, daß Jesus mit dem Glauben der Jünger alles erreicht sah, was sie zur Erfüllung ihres Dienstes bedürfen; denn dadurch sind sie mit ihm verbunden und unter seine Leitung gestellt, womit ihnen die Liebe gegeben ist, die sich ihm ganz ergibt. Durch sie besitzen sie die Freiheit, die alles, was sie haben, für ihn

benützt. Zweifellos galt Jesus die Liebe als das Gebotene, als das, was das unerschütterliche göttliche Gesetz verlangt, da er keine andere Liebe kennt als die, die dem göttlichen Willen gehorcht. Das schied seine Freiheit von aller Anomie; er gab sie seinen Jüngern dadurch, daß er ihren Willen gänzlich an den göttlichen Willen band und ihn dadurch zur Liebe machte. Damit gab er ihnen aber auch die Beweglichkeit, die mit der neuen Lage auch die neue Norm empfängt, und deshalb war sein Unterricht nicht eine Gesetzgebung, die sich von Anfang an unveränderlich wiederholte, sondern begleitete die Geschichte der Jünger und zeigte ihnen in ihrer zunehmenden Not und wachsenden Kraft das Werk, das sie jetzt zu vollbringen haben. Die größte Wendung brachte aber für die Seinen sein Kreuz hervor und darum erforderte es auch neue Normen, die nicht schon in den Anfang seines Unterrichts fielen.

Mit der Form des Berichts, mit der Benützung des Gesprächs zur Verdeutlichung des Willens Jesu, steht es in fester Verbindung, daß für diesen Evangelisten wie für Johannes am „neuen Gebot" Jesu keine Schwierigkeiten entstanden. Der Gesetzgeber braucht nur schweigende Hörer und spricht zu allen, da er zeitlos spricht. Mag er versuchen, allgemeine Regeln zu formulieren, oder als Kasuist reden, in beiden Formen der Gesetzgebung mag zwar seine Vorschrift in einem konkreten Vorgang ihren Anlaß haben, hat aber nie in ihm ihren Grund. Sowie dagegen die Liebe das Lehrgeschäft leitet, erhält es sein Ziel und sein Maß durch die den Hörer suchende und fassende Wahrnehmung; nun wird es Gespräch. Es zeigt sich somit auch an dieser Stelle, daß sich der Spruch von den beiden Schwertern in den Gesamttypus der Sonderquelle einheitlich einfügt.

Daß die Schwere ihres Leidens den Jüngern erst zuletzt enthüllt wird, steht zunächst damit in Verbindung, daß die Ansage des Kreuzes erst mit dem Ende der Arbeit Jesu in Galiläa

erfolgt, womit notwendig auch alle Erwartungen der Jünger, die sich auf ihr Verhältnis zur Judenschaft bezogen, vollständig umgewandelt wurden. Daher gehört der Satz, daß sich die Jünger nur schwer und nach langem Sträuben mit dem Willen Jesu einigten, zum feststehenden Bestand der evangelischen Überlieferung. Das ergab jenen Unterschied im Verhältnis der Jünger zu Jesus, den er im Gleichnis vom Bräutigam darstellte, der zuerst seinen Gefährten die festliche Freude und dann, weil er weggerafft wird, die Fastenzeit bereitet.

Die lukanische Quelle brachte dies dadurch zu einer farbenreichen Darstellung, daß ihre Weihnachtsgeschichte den Jubel über die Herrlichkeit der messianischen Zeit darstellt, ohne daß die Schwere des Kampfs, der sich aus dem Ende Jesu ergab, schon vollständig sichtbar wird. Gabriel verkündet nicht das Lamm Gottes, sondern den König auf Davids Thron, dessen Herrschaft kein Ende nimmt, und wenn er die Gewaltigen vom Thron reißt und die Reichen leer wegschickt, so ist auch das nur Grund zur freudigen Danksagung. Nicht einmal in der Zeichnung des Täufers bestimmt der Kampf, den er als Prediger der Buße zu führen hatte, die Färbung des Berichts. Da hier die messianische Erwartung dargestellt ist, die auf Grund der alttestamentlichen Prophetie in der Gemeinde vorhanden war, noch ohne die Umbildung, die ihr das Ende Jesu brachte, so geben uns diese Stücke zugleich denjenigen Gedankenkreis, mit dem die Jünger zu Jesus herzutraten, so daß sie uns hübsch verdeutlichen, was die Freude der vom Bräutigam zu seinen Genossen Gemachten in sich schloß. Der Gedankengang, den die Gnome über die Schwerter vertritt, einigt sie also wieder fest mit einem besonders charakteristischen Stück der Sonderquelle.

Ebenso verbindet eine feste Klammer unser Stück mit der Ostergeschichte, weil sie an Kleopas und seinem Gefährten darstellt, wie vollständig das Kreuz Jesu die Erwartung seiner

Jünger umstürzte. Auch dort bleibt die Formel ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ, 24, 21, sachkundig bei dem stehen, was die auf die Schrift gestellte Erwartung des Volks als das göttliche Ziel ansah. Denen, die von Jesus die Erlösung Israels, die גְּאֻלָּה, erwarteten, brachte das Wort, daß ihnen zum Schutz ihres Lebens vor Israels Wut ein Schwert das allernötigste sei, zunächst den Umsturz aller ihrer Gedanken.

Da aber das Ende Jesu allen Evangelisten nicht als eine Krümmung seines Wegs erscheint, der sich ihnen vielmehr vom Anfang seines Lebens und von seiner Taufe an bis hinaus zum Kreuze als eine feste Einheit darstellt, so durchzieht auch die Anleitung der Jünger zum Leiden das Wort Jesu von Anfang an. Bei Mt. ist dies so stark ausgesprochen, daß seine Darstellung daran ein sie kennzeichnendes Merkmal bekommt. Die Seligpreisung der Verfolgten wird sofort auf die Jünger ausgedehnt und das mit dem Prophetentum verbundene Martyrium tritt sofort auch für sie in Kraft, sowie sie erkannt haben, daß ihr Beruf sie an die Reihe der Propheten anschließt. Deshalb wird ihr Weg schmal und bringt ihnen die Trennung von den vielen, die den Todesweg gehen. Die Worte, durch die Jesus sie bei ihrer Aussendung zum furchtlosen Sterben rüstete, brauchten nach der Enthüllung seines Endes nur wiederholt zu werden, um ihnen zu zeigen, wie vollständig ihre Gemeinschaft mit Jesus sie in sein Sterben hineinzieht. Ebenso steht schon in der Darstellung der göttlichen Herrschaft in den Gleichnissen unter den Hemmungen, die das Wort unfruchtbar machen, auch die Verfolgung. Die Ankündigung der Parusie ist darum mit dem Bild der leidenden Jüngergemeinde vereint. Dabei hat auch Mt. wie die Gnome von den Schwertern nicht nur an das gedacht, was wir Martyrium heißen, obwohl auch der Kampf des Jüngers für den Christus vor den Regenten als ein wichtiger Vorgang ausgezeichnet ist. Daneben steht aber die Tötung von Eltern durch Kinder, die

Feindschaft der Hausgenossen, das Gehaßtsein der Jünger von allen, das zur Folge hat, daß es eine große Sache ist, wenn ihnen eine Wohltat erwiesen wird, bestehe sie auch nur in einem Trank ungewärmten Wassers, Mt. 10, 21. 22. 36. 42. 24, 8. Mr. 13, 12. 13.

Die besonderen Stücke des Lukas stellen sich zu dieser Frage deshalb etwas anders als Mt., weil Lukas den größten Teil der Gnomen Jesu erst dann gibt, als er den Aufbruch aus Galiläa und die Weissagung des Todes bereits erzählt hatte. Aber auch in dieser Quelle beschreibt gleich die Bergpredigt die Jünger als arm, hungernd, weinend und gehaßt. Durch die Zusammenstellung von Armut, Hunger und Haß entsteht eine Sachparallele zur Verbindung des Beutels mit dem Schwert, da mit jenem die Armut, mit diesem der Haß abgewehrt wird. Weniger deutlich ist, wie es sich in dieser Hinsicht mit der Aussendungsrede der Quelle verhielt. Jetzt gibt sie ein, aber nur ein einziges Wort, das die Gefahr beschreibt, in die ihre Sendung die Jünger bringt, *ὡς ἄρνας ἐν μέσῳ λύκων*, 10, 3. Da sich dies aber wörtlich mit Mt. *ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων* berührt und unmittelbar vorher der Spruch von der großen Ernte und den wenigen Arbeitern wörtlich mit Mt. identisch ist, so muß die Möglichkeit erwogen werden, daß dieses Wort aus Mt. stamme und die Aussendungsrede der Quelle von der Gefährdung der Jünger noch nicht gesprochen habe. Jedenfalls beschreibt der Jubel bei ihrer Heimkehr die Jünger als die den Geistern siegreich Überlegenen, die auf das Heer des Feindes treten.

Nach der Ankündigung des Kreuzes und im Parusiebild gab auch die neue Quelle Worte, die die Jünger zum Sterben berufen, nicht nur Sachparallelen zu Mt., sondern auch Eigenes. An die Erhebung der Jünger über die Begehrung, die nach den Lebensmitteln greift, ist 12, 32 ein Trostwort angeschlossen, das

die kleine Herde furchtlos macht, weil ihr Vater ihr die Herrschaft geben wird. Die Angst der kleinen Herde entsteht nicht nur durch die Not, die ihr die Beschaffung der Lebensmittel macht, sondern auch durch den Widerstand, den ihr die Judenschaft entgegensetzt. Besonders lehrreich ist für diese Frage das Gleichnis von der Witwe, die den Richter zunächst vergeblich um Schutz anfleht. Die Vollstreckung des Rechts zugunsten der Erwählten Gottes, *ἡ ἐκδίκησις τῶν ἐκλεκτῶν τοῦ θεοῦ*, bleibt aus. Das bedeutet für sie nicht nur Hunger und Verborgenheit, sondern auch die Gefährdung des Lebens. Daß die Jünger schutzlos der Gewalt ihrer Gegner preisgegeben zu sein scheinen, das gibt ihrem Gebet die dringende Glut und macht es fraglich, ob sie den Glauben bewahren, da Gott als *μακροθυμῶν* ihnen ihr Recht zu versagen scheint.

Damit aber, daß die Quelle sagte, daß die mit dem Abschied verbundenen Worte über die kommende Not vorbereitet waren, wie dies auch Johannes sagt, verliert die Angabe ihren Sinn nicht, daß die Vollständigkeit des Risses, der die Jünger von der Judenschaft schied, ihnen nicht schon am Anfang, sondern erst am Ende der Wirksamkeit Jesu sichtbar wurde und erst dann die volle Deutlichkeit bekam, als sich mit der Ankündigung der Herrschaft Gottes das Kreuzwort verband und dieses nicht nur Weissagung blieb, sondern zur vollendeten Geschichte zu werden begann.

Fügt sich in dieser Hinsicht die Gnome lückenlos in das Gesamtbild ein, mit dem uns die Jünger den Weg Jesu verdeutlichen, so regt sich dagegen in der kirchlichen Überlieferung mit großer Stärke das Bedenken, ob sie nicht, da sie den Ankauf von Schwertern gebietet, die Liebesregel durchbreche. Ihre Form stellt sie zwar neben Worte, die die Unbedingtheit der Liebesregel aussprechen. *πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ* erinnert an *πωλήσατε τὰ ὑπάρχοντα ὑμῶν* 12, 33. Dort soll

aber der Verkauf den Jünger instand setzen, dem Darbenden das Almosen zu reichen, während er hier seinen letzten Besitz dazu verkaufen soll, um sich ein Schwert zu erwerben. Ebenso erinnert ὁ ἔχων βαλλάντιον, ὁ μὴ ἔχων an 3, 11: ὁ ἔχων δύο χιτῶνας μεταδότω τῷ μὴ ἔχοντι; aber auch hier gibt der in der Form verwandte Spruch der Liebesregel einen kraftvollen Ausdruck, während unsere Gnome die eigene Erhaltung zum höchsten Anliegen der Jünger macht. Die Liebesregel ist aber zur Abstraktion verdorben und die Liebe selbst uns unbekannt, wenn es uns scheint, daß sie uns an der Erhaltung unseres Lebens hindere, an der doch die Liebe beständig die ihr unentbehrliche Voraussetzung hat.

Was hat die nach dem Sterben begehrende Verzweiflung mit Jesus zu tun? Die Unbedingtheit seiner Liebe entstand an der Größe dessen, was Gott ihm und durch ihn den Seinen gab, aus der Herrlichkeit seiner Sendung, die er auf die Jünger überträgt. Sie hat darum das Bewußtsein ihres Werts in sich, das dann am allerwenigsten verblaßte, wenn er ihnen den Verlust der Seele zur Pflicht machte. Darum steht neben dieser Forderung völlig einträchtig die Zusage des göttlichen Schutzes, der nicht zuläßt, daß ihnen ein Haar geraubt werde. Jesu Supranaturalismus hat ihn aber nicht zum Quietisten gemacht, so daß er sich vorgestellt hätte, der göttliche Machtschutz sei durch sich selbst wirksam, ohne daß er die Tätigkeit des Menschen erzeugte. Mit dem Quietismus hätte er alle seine Überzeugungen, seinen Sendungsgedanken, sein königliches Recht, kurzum den Satz, daß Gottes Herrschaft durch ihn geschehe, preisgegeben. Für ihn entsteht am göttlichen Wirken nicht die Untätigkeit, sondern die Tat, die die Gefahr in ihrer ganzen Größe ermißt und alle Mittel zu ihrer Abwehr braucht, und eben dazu, damit die Jünger die Gefahr in ihrer ganzen Größe sehen und nichts unterlassen, was zu ihrem Schutz beizutragen vermag, rief er

ihnen zu: Kauft euch ein Schwert, und wenn ihr dazu euren Mantel verkaufen müßtet.

Auch die Aussendung der Jünger ohne Schuhe, ohne Beutel, ohne Waffe rechnete für ihre Erhaltung nicht auf das Wunder, sondern handhabte die Regel, daß der Arbeiter seines Lohnes wert sei. Nun wird aber dem Arbeiter der Lohn versagt und mehr als das: der zu den Empörten mit dem Bußwort Tretende und der die Gäste zum Fest Gottes Ladende wird als Feind gehaßt, mißhandelt und getötet. Wird ihnen die Hilfe von den Menschen versagt, so führt sie das nicht zum untätigen Verhungern und feigen Ermordetwerden, sondern nun wird die Sorge für ihre Erhaltung und ihren Schutz ein Stück ihres Berufs, die Bedingung, ohne die ihnen der Dienst der Liebe unmöglich wird.

Ihre Not und ihr Kampf entsteht ja aus ihrer Sendung, die ihrerseits aus dem Liebeswillen Gottes und Jesu fließt. Für Gottes Königtum, für Jesu Recht leben sie, reden sie, wirken sie. Dazu bedürfen sie den Beutel und das Schwert. Ihr Beutel dient darum nicht nur den Einzelnen in egoistischer Vereinsamung, so daß sie mit ihrem Beutel nur sich selber ernähren und mit ihrem Schwert nur sich selber schützen wollten; sie sind eine Gemeinschaft, in der jeder für den anderen sorgt, und ihre Gemeinschaft ist nicht der korporativen Eigensucht verfallen, so daß sie in ihrer Erhaltung ihr höchstes Ziel sähe, sondern sie sind die Boten des Christus, die sein Wort in die Welt tragen. Das gibt dem, was sie zu ihrer eigenen Erhaltung tun, die innere Reinheit und den absoluten Wert und jede Spannung gegenüber dem Liebesgebot fällt weg.

Durch die neue Regel wird von dem, was ihnen ihre Aussendung in vollständiger Armut gab, nichts weggenommen. Durch sie gab ihnen Jesus die klare Unterscheidung zwischen der natürlichen Begehrung und der Unterwerfung des Menschen unter

Gottes Willen. Gottes Herrschaft und des Menschen Glück sind nicht zu vermengen. Die Unterscheidung der beiden Güterreihen und Lebensziele, die für Jesu Unterricht wesentlich ist und seinen Gegensatz gegen das Judentum beherrscht, wurde aber durch sein Kreuz nicht geschwächt oder undeutlich gemacht. Die Jünger stehen vielmehr als die Boten des Gekreuzigten vollends frei über dem ganzen Kreis der natürlichen Begehrungen und bewähren ihre Freiheit eben dadurch, daß sie den Haß und die Not, die ihnen das Kreuz Jesu einträgt, tapfer mit ihm tragen. Nun ist die Vermutung erst recht vernichtet, noch viel wirksamer, als wenn der Jünger ohne Beutel und ohne Sandalen kam, daß sie mit ihrer Botschaft ihrer persönlichen oder der nationalen Eigensucht dienen könnten.

Wenn sich das Wort Jesu nicht von der Liebesregel entfernt, dann eint es sich auch mit der unbeschränkten Forderung der Geduld. Auch der bewaffnete Jünger wird willig seinen Rock hergeben, wenn ein Habgieriger ihn begehrt, und seine Backe dem Schlage bieten, wenn ein vom Haß Erregter ihn entehren will. Er wird auch sogar sein Leben freudig als Jesu Zeuge aufopfern, nachdem er zuerst, solange es ging, den Mörder mit dem Schwert zurückgescheucht hat.

Die Gnome, die die vollständige Geduld beschreibt, steht auch in der lukanischen Bergpredigt, sachlich mit Mt. zusammentreffend, in der Form selbständig und nicht aus Mt. herzuleiten, weil bei Lk. der Gegensatz der Regel Jesu zu der von der Schrift gegebenen Rechtsregel fehlt. Durch die Stellung der Gnome hat aber dieser Erzähler deutlich ausgedrückt, wie er das Gebot der Geduld verstanden hat, ob er ihm seinen Zweck in sich selber gab, so daß das Leiden das letzte gewollte Ziel bildet, oder ob er die Geduld der Liebe unterordnete und das Leiden deswegen wollte, weil es die Bedingung und das Mittel ist, durch das der endgültige Bruch vermieden und der

Liebe die Wiederherstellung der Gemeinschaft ermöglicht wird. In der lukanischen Bergpredigt ist der die Geduld verlangende Satz mitten unter die Worte gestellt, die das Liebesgebot aussprechen. Durch die Forderung der Geduld wird also gezeigt, wie die Liebe sich auch im Verkehr mit dem Feind erhalte und gerade hier ihre Vollständigkeit gewinne, weshalb auch die Geduld den Jünger so wenig zur Selbstvernichtung führen kann wie die Liebe. Zu diesem Ende könnte sie ihn nur dann bringen, wenn er nicht nur, wie er soll, für sich selbst auf das Gericht verzichtet, sondern auch Gottes Gebot und Gericht verleugnet und seinen Beruf, mit Wort und Tat den das Böse verneinenden Willen Gottes zu bezeugen, wegwirft, und die Größe der Gefahr, die ihm die Gnome Jesu enthüllt, macht ihm sofort deutlich, daß er in der Ausführung dieses Berufs oft genug auf das Leben verzichten muß und in diesen Kampf nur dann treten kann, wenn er zum Sterben entschlossen ist und jenen Haß in sich trägt, den die neue Quelle mit 14, 26 so eindrücklich beschrieb.

Als selbständig gegenüber Mt. erweist sich die lukanische Quelle freilich auch in diesem Wort durch den Kontrast, der zwischen dieser Gnome und dem Wort besteht, das Mt. zum Schwerthieb des Jüngers fügt: Alle, die das Schwert nehmen, werden durch das Schwert umkommen, 26, 52. Diese Gnome macht die Gefahr sichtbar, die den Gebrauch des Schwerts begleitet, da sich der, der es braucht, unter dasselbe Recht stellt, das er auf die anderen legt, Mt. 7, 1. Mit der lukanischen Gnome erinnert Jesus dagegen an den Schutz, den das Schwert dem Bedrohten zu verschaffen vermag.

Bei Mt. hält Jesus die Rechtsregel, daß, wer tötet, des Gerichts schuldig sei, dem Jünger deshalb vor, weil er für ihn das Schwert zieht, um Jesu Verhaftung zu verhindern. Das verwirft er als Auflehnung gegen den göttlichen Willen. Da ihm der Vater den Kelch reicht, so nimmt er ihn an. Darum

hat auch nach der neuen Darstellung Jesus das Schwert des Jüngers im Moment seiner Verhaftung zurückgehalten. Die Gnome von den Schwertern spricht aber nicht von dem, was der Jünger jetzt für Jesus zu tun habe, sondern von dem, wozu ihn seine Lage infolge der Hinrichtung Jesu zwingen werde, und deshalb entsteht zwischen den beiden Texten, so deutlich sie sich voneinander unterscheiden, dennoch kein Riß, der es nötig machte, sei es dem, sei es jenem Erzähler die eigenmächtige Umbildung der Erinnerungen an Jesus zuzuschreiben. Denn der Aufruf an die Jünger: Kauft euch Schwerter! beruht ja gerade darauf, daß der Jude gegen sie das Schwert nimmt und damit das Recht verliert, daß sein Leben geschützt bleibe. Dem mordenden Fanatiker hat Jesus das Leben ebensowenig als unverletzlich garantiert wie dem Banditen, der dann, wenn er am Kreuze endet, das ihn tötende Urteil mit Recht, *δικαίως*, leidet, 23, 41.

Da die Gemeinsamkeit mit Johannes in der Unterweisung über das Blutopfer, das nun von den Jüngern gefordert werden wird, geschichtliche Wichtigkeit hat, ist es von Bedeutung, daß sich die Berührung mit Johannes nicht auf diesen einen Punkt beschränkt. Nach der Quelle stellte Jesus beim letzten Mahl dem Begehren der Jünger, der Größte zu sein, die Dienstregel entgegen, die ihre Gemeinschaft von den im heidnischen Staat geltenden Normen gänzlich trennt. Jesus fordert die Gleichstellung der Älteren mit den Jüngeren, der Führenden mit den Dienenden, und bindet sie an sein Beispiel, da er nicht als der am Tisch Liegende, sondern wie der Bedienende unter ihnen war. Immer ist wahrgenommen worden, daß das Zeichen Jesu, das Johannes seinen an die Jünger gerichteten Worten vorangestellt hat, dazu eine Sachparallele ist, da es die Abschiedsrede mit der Dienstregel beginnt und sie den Jüngern dadurch einprägt, daß Jesus sich selber zu dem sie Bedienenden macht.

Die Dienstregel ist aber mit der furchtlosen Geduld, die den Ansturm des jüdischen Hasses ungebeugt erträgt, unlöslich verbunden, weil beides, sowohl die Austilgung des nach Größe strebenden Verlangens als die Überwindung der der Gefahr weichenden Furcht, nur dann zustande kommt, wenn die Liebe Jesu die Jünger mit sich zieht und von sich selber befreit.

Daran aber, daß unser Erzähler das Verbot der nach Größe strebenden Begehrung zu den letzten Worten Jesu stellte, wird sichtbar, daß er sich, wenn er vom Ankauf der Schwerter redete, nicht gegen die alles ertragende Geduld aufbäumte. Denn ohne die entschlossene Bereitschaft zum Verzicht wird der Ältere nicht wie der Jüngere und der Führende nicht wie der Dienende. Unser Erzähler hat, als er vom Schwert sprach, nicht an eine Anpassung an die „Könige der Völker" gedacht, die sich das Schwert dazu verschaffen, um ihre Größe zu beschirmen. Von ihnen hat Jesus sich und die Seinen eben dadurch gänzlich getrennt, daß er an das Kreuz gegangen ist.

Die dritte Parallele mit Johannes entsteht durch das neue Wort an den verleugnenden Petrus, 22, 31. 32, das Jesus als den Fürsprecher, als den Parakleten, beschreibt, der sich für den sündigenden Jünger bei Gott verwendet. Bei Johannes bildet das die letzte und höchste Handlung Jesu, daß er für die Jünger betet und sie dadurch mit sich vor dem Vater eint. Die Parallele erweitert sich dadurch, daß sich Jesus dem Satan gegenüberstellt, der gegen die Jünger als ihr Verkläger vor Gott steht, während Jesus sich ihrer als ihr Fürsprecher annimmt. Der „Verkläger", *κατήγωρ*, der Gegensatz zum Parakleten, fehlt bei Johannes bekanntlich nicht. Auch in den Abschiedsworten geht der Blick von der Welt, die Jesus haßt, und von den Menschen, die ihm das Kreuz bereiten, weg zum Fürsten der Welt hinüber, als dessen Werk das Ende Jesu beschrieben ist. Wenn gesagt wird, daß der Fürst dieser Welt zwar komme, aber in Jesus nichts

habe, 14, 30, so ist dieser Gedanke mit dem von der lukanischen Gnome benützten Gleichnis verwandt, weil durch die Vergleichung mit dem Weizen, der im Sieb vom Unrat gereinigt wird, ausgesprochen ist, daß der Satan beim Jünger nach Bosheit suche und sein Verhältnis zu Jesus nicht als die Überwindung der Sünde anerkenne, sondern als ihre Verhüllung entwerte. Darum muß der Jünger dadurch, daß er in der Versuchung besteht, die Echtheit seines Glaubens und Gehorsams bewähren.

Als das Ziel, auf das sich Jesu Gebet wendet, weil mit ihm die Rettung des Jüngers erreicht ist, nennt die lukanische Gnome den Glauben. Der Angriff des Satans bleibt erfolglos und die Gemeinschaft des Jüngers mit Jesus bleibt in Kraft, weil „sein Glaube nicht aufhört". Das johanneische Abschiedswort ist vollständig von diesem Gedanken bestimmt, da dort alle Worte darauf gerichtet sind, in den Jüngern den Glauben zu begründen, wobei der Glaube als das gilt, was ihre Gemeinschaft mit Jesus unzerstörbar und bis zum höchsten Ziele wirksam macht.

Die Gnome, die auf die Fürbitte Jesu für den Jünger hinweist und sie dem Verklagen des Satans entgegenstellt, führt uns aber nochmals zur neuen Aussendungsrede hinüber, weil Jesus bei der Rückkehr der Ausgesendeten sagt: „Ich sah den Satanas wie einen Blitz vom Himmel fallen", 10, 18. Auch hier hat wie in 22, 31 der Satan seinen Ort im Himmel und dies führt auch hier darauf, daß er als der Verkläger vor Gott steht. Wen er jetzt verklagen möchte, ergibt der Zusammenhang; er bestreitet die, die Jesus aussendet mit der Macht über die Geister, die die Gequälten von ihnen befreit. Der Sturz des Satans aus dem Himmel macht auch hier sichtbar, daß seine Anklage abgewiesen ist. Aber auch das Gleichnispaar vom suchenden Hirten und Weib berührt sich eng mit diesem Gedankengang, weil auch dort Jesu Handeln ihn mit dem Jenseits so in Berührung bringt,

daß er weiß, was sie drüben tun. Wenn er den schuldig Gewordenen das Mahl bereitet, durch das er sie mit sich in Gemeinschaft bringt, so freuen sich die Engel und im Gedanken an den Jubel der Himmlischen erhebt er sich über den Unwillen seiner Widersacher. Darum ist auch im Bild des heimkehrenden Sohns das vom Vater ihm bereitete Fest mit absichtsvollem Nachdruck beschrieben.

Auch in dieser Stelle ist das Vergeben, das Jesus in Übereinstimmung mit den Himmlischen dem Schuldigen gewährt, der Anklage entgegengestellt, die dem Schuldigen die Gemeinschaft verweigert und ihn schändet. Hier erhebt freilich nicht der Satan die Anklage, sondern der sein Verdienst preisende Gerechte. Dadurch aber, daß Jesus hier sein Vergeben nur derjenigen Anklage gegenüberstellt, durch die die Gerechten die Schuldigen entehren, wird nicht verdunkelt, daß der irdische Vorgang sein himmlisches Gegenbild hat.

Die Parallele ergreift aber auch das Gleichnis von den beiden Betern, da Jesus dort der Verdammung, die der gerechte Beter auf den Schuldigen legt, von dem er sich vor Gott trennt, sein den Schuldigen rechtfertigendes Urteil entgegenstellt. Dieses Urteil hat die Gewißheit in sich, daß es den göttlichen Willen verkünde. Seine Voraussetzung wird durch das Gleichnis vom Gärtner sichtbar gemacht, der durch seine Fürbitte den unfruchtbaren Baum zu erhalten sucht. Die Parallele erstreckt sich in den Kreuzigungsbericht hinein, nach dem Jesus für die Schuldigen bat, und auch das Wort an den Schächer bleibt ihr nahe, weil Jesus ihm verheißt, daß er mit ihm im Paradies sein werde. Der Platz im Paradies wird ihm um Jesu willen gewährt. Somit steht das neue Stück über das letzte Mal auch in dieser Beziehung mit den anderen neuen Stücken in allseitiger Berührung.

3. Der Vorblick auf das Kreuz Jesu.

Die Bedrängnis der Jünger entsteht daraus, daß sich jetzt das Schriftwort: „Und er wurde zu den Verächtern des Gesetzes gezählt" an Jesus erfüllt.[1]) In die Zahl derer, die das Gesetz verwarfen, wird er durch seine Kreuzigung gestellt, die ihn als Sünder schändet, und das wiederholt sich im Urteil der Judenschaft, das sich aus seiner Kreuzigung ergibt und von nun an ihr Verhältnis zu seinen Jüngern bestimmt. Gegen die „Verächter des Gesetzes" erhebt sich der Fanatismus der Gemeinde; sie haben ihr Leben verscherzt. Das Zitat ist somit an dieser Stelle durchaus sinngemäß; denn der Erwerb des Beutels und

---

[1]) *λέγω γὰρ ὑμῖν* spricht dagegen, daß Lk. das Zitat frei bilde. Denn die Formel steht nur in den Parallelen zu Mt. oder in den neuen Stücken (14, 24. 22, 16). Auch die verwandten Formeln *λέγω δὲ ὑμῖν, λέγω ὑμῖν, ναὶ λέγω ὑμῖν, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀληθῶς* (für älteres *ἀμὴν*, ebenso *ἐπ' ἀληθείας* 4, 25) *λέγω ὑμῖν* stehen in den weitaus meisten Fällen entweder in Abhängigkeit von Mt. und Mr. oder in den neuen Stücken. In *τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί* wird dagegen die Hand des Lk. sichtbar werden, da 18, 31 *τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου* nicht deutlich über Mr. hinausragt und Ap.Gesch. 13, 29 *ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα* gibt. Neben *τελεσθῆναι* erscheinen auch die Synonyme *πλησθῆναι* und *πληρωθῆναι: ἡμέραι ἐκδικήσεως αὗταί εἰσιν τοῦ πλησθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα* 21, 22 (neues Stück) und *οἱ λόγοι μου πληρωθήσονται* 1, 20; *πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν* 4, 21; *δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωυσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ* 24, 44. Hievon ist die Formel *πληροῦσθαι* auch der Ap.Gesch. eigen. *ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφήν* 1, 16; *τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν ἐπλήρωσαν* 13, 27. Vom eigenen Sprachgebrauch des Lk. liegt somit die Formel *πλησθῆναι* am weitesten ab, so daß in 21, 22 der von der Quelle gegebene Bestand sichtbar werden wird. Das wird auch durch die Verwendung von *πλησθῆναι* für den Ablauf der Zeit nahe gelegt, in der Weihnachtsgeschichte fünfmal nacheinander 1, 23. 57. 2, 6. 21. 22, während 9, 51 *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ* von der Hand des Lk. stammt, wie Ap.Gesch. 2, 1 *ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντεκοστῆς* zeigt; vgl. auch 21, 24 *ἄχρι οὗ πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν*. In der Ap.Gesch. steht *πλησθῆναι* nur mit persönlichem Subjekt, mit Geist gefüllt werden und ähnliches.

der Schwerter und die Zurechnung Jesu zu den Gesetzesverächtern hängen unmittelbar aneinander.

Die Frage wäre unüberlegt, warum aus dem reichen Inhalt von Jes. 53 nur dieses Sätzchen zitiert werde; denn aus diesem Satz ergibt sich, was die Jünger von nun an zu erdulden haben, und die Heftigkeit des Hasses, der sich auf sie stürzt, wird dadurch aufs hellste beschrieben und erläutert, daß nun auf Jesus der Fluch der Anomie liegt. Zur Verteidigung des Gesetzes gegen die *ἄνομοι* erhebt sich nicht nur die Obrigkeit, nicht nur eine Partei, sondern die gesamte Gemeinde in allen ihren Gliedern, da die Pflicht, das Gesetz zu verteidigen, sich so weit erstreckt wie die, es zu erfüllen.

Dadurch bleibt dieses Zitat dem Gebrauch parallel, den die Evangelien von den alttestamentlichen Worten machen. Das Zitat dient nicht dazu, um die Christologie zu entwickeln oder die Kreuzeslehre zu gewinnen; es wird überhaupt nicht einem intellektuellen Ziel unterstellt, sondern es dient durchweg wie hier dazu, um die Festigkeit gegenüber der Anfechtung dadurch herzustellen, daß sie sich als vom göttlichen Willen geordnet erweist. Indem sie dadurch, daß sie geweissagt ist, als notwendig erkannt wird, entsteht die Entschlossenheit, die die schwere Lage unerschüttert erträgt.

Über das Ziel seines Lebens und Sterbens und die Frucht seines Kreuzes sprach Jesus mit einer Gewißheit, die nicht erst durch exegetische Erwägungen entstand. Es stammt aus seinem eigenen Bewußtsein, wenn er das Kreuz als die Offenbarung des neuen Bundes und die Gewährung der Vergebung der Sünden beschrieb und das Brot, das er den Jüngern reichte, seinen Leib hieß. Da er das prophetische Wort in sich aufgenommen hat, gibt es ihm zwar auch die Formeln, in denen sein eigener Gedanke Gestalt gewinnt; wenn er von der neuen göttlichen Verfügung, von der *διαθήκη καινή*, spricht, so ist die Formel

aus dem Prophetismus geschöpft. Aber der Grund und Inhalt seiner Gewißheit entsteht nicht aus exegetischen Betrachtungen. Dagegen behält das Zitat dann seine Stelle, wenn er sich und die Jünger mit seinem schweren Geschick zu einigen hat, weil es den Gedanken ausschließt, daß sich das Peinigende umgehen lasse. Jede Einrede wird nun still im Anblick der durch das Zitat versichtbarten Notwendigkeit; es „muß" so kommen.

Die Schätzung des Tempels, die in der Weihnachts- und Ostergeschichte dieses Erzählers sichtbar wird, stellt sofort fest, daß er auch der Schrift jenen Glauben darbringt, der ihr Wort als Notwendigkeit schaffend wertet. Sagt er uns, daß die Jünger nach der Himmelfahrt Jesu im Tempel als die Gott Lobenden vereinigt waren, so wissen wir auch, daß sie um die Schrift versammelt waren. Denn die religiöse Wichtigkeit des Tempels entstand nicht aus einer Theorie über die Gegenwart Gottes im Tempelraum oder über die vom Opferakt hervorgebrachten Wirkungen, sondern erwuchs einfach aus der Schätzung der Schrift als der Bezeugung des göttlichen Willens. Weil die Schrift anordnet, daß Israel ein Heiligtum habe, ist der Tempel die Vermittlung und Versichtbarung der Gemeinschaft Gottes mit Israel. Darum ist der Tempel nicht allein, sondern nur zusammen mit der Schrift das, was an der Frömmigkeit Israels als die göttliche Gabe gewertet wird und auch dann seinen Wert nicht verliert, wenn sich Israel gegen die göttliche Herrschaft auflehnt. Daher hat die Weihnachtsgeschichte den Rückblick auf das prophetische Wort in sich und der Zwölfjährige befragt die Lehrer über die Schrift. In Nazareth beginnt Jesus seine Botschaft damit, daß er die jesajanische Weisjagung für erfüllt erklärt, und am Beispiel der Propheten, die für ihre Sicherheit und für die Vollendung ihres Werks nicht an Israel gebunden waren, zeigt er der Gemeinde, warum ihr Widerspruch ihn nicht beugt. Dem Lehrer, der nach dem ewigen Leben fragt, wird

geantwortet: was ist im Gesetz geschrieben? wie liesest du? und wenn er angewiesen wird, am Samariter zu lernen, wie er den Nächsten liebe, so bewirkt das keine Entfernung vom Gesetz, weil der Samariter das tut, was das Gesetz als gut feststellt. Ebenso wird dem Reichen der Gedanke nicht zugelassen, daß er erst durch eine Botschaft aus dem Totenreich lernen müßte, daß er sich an seinem Reichtum verdirbt; denn schon die Bezeugung des göttlichen Willens, die die Schrift, Mose und die Propheten, enthält, macht ihm seine Lebensführung zur Schuld. Darum wiederholt das letzte Wort des sterbenden Jesus die Bitte des Psalmisten, Ps. 31, 6, und die neue Ostergeschichte sagt sowohl im Gespräch mit den nach Emmaus Wandernden als in der Unterweisung aller Jünger mit starkem Nachdruck, daß mit dem Ende des Christus das erfüllt worden sei, was die Propheten verkündigt haben, so daß die Jünger an ihren Worten den zureichenden Grund zum Glauben auch beim Anblick des Endes Jesu gehabt hätten. Ihr ratloses Staunen wird ihnen darum als schuldvoller Unglaube angerechnet. Während sie sich bisher weigerten, „allem, was die Propheten geredet haben" zu glauben, 24, 25, vermag sich die Gemeinde jetzt nach dem Ausgang Jesu mit innerer Zustimmung das ganze prophetische Zeugnis anzueignen.

Daher wird nicht nur von den Patriarchen und den Propheten gesagt, daß sie, wenn die Herrschaft Gottes erschienen sei, wieder sichtbar werden, 13, 28, sondern auch der Zusammenhang, der durch den jüdischen Volksverband mit den Vätern hergestellt wird, die Kindschaft Abrahams, als der Grund gewertet, auf den die von Jesus dem Volk erwiesene Gnade gestellt ist. Weil die verkrümmte Frau eine Tochter Abrahams ist, 13, 16, hilft ihr Jesus, und weil Zachäus ein Sohn Abrahams ist, 19, 9, widerfährt ihm die Errettung. Nur von den falschen Söhnen Abrahams wird der Arme mißachtet und seinem Elend über-

lassen; Abraham dagegen anerkennt auch ihn als seinen Sohn und legt ihn an seine Brust.

Von dieser Überzeugung weichen die von den Samaritern handelnden Stücke nicht ab. Während der Rabbine den Willen Gottes nicht kennt und der Priester ihn nicht tut, erfüllt ihn der Samariter, und während der Jude die Heilung hinnimmt, ohne Jesus zu danken, kehrt der Samariter mit dem Lobe Gottes zu Jesus zurück, und während die Jünger die Samariter, die sich an Jesus vergreifen, für des Todes wert halten, verwehrt ihnen Jesus auch gegenüber den Samaritern die Vollstreckung des Gerichts. Die Stücke sind wieder so gleichartig, daß sie nicht auf verschiedene Quellen verteilt werden können. Sie trennen sich aber von der religiösen Schätzung der Schrift und der Abrahamskindschaft deshalb nicht, weil sie alle auf dem Gedanken beruhen, daß der Samariter durch seine Trennung von der Gemeinde verschuldet und unter den Juden erniedrigt sei. Gerade deshalb vermag er auch mit überführender Deutlichkeit dem Juden zu zeigen, wie einfach und leicht erkennbar der göttliche Wille sei. Die Ehrung, die Jesus den Samaritern erweist, hat denselben Grund wie die, die er dem Banditen, dem Zöllner, dem gefallenen Weib und weiter dem Armen, Hungernden und Sterbenden gewährt. Immer leitet ihn der Gedanke, daß die den Schuldigen gewährte Güte die Gerechten mit besonders eindringlicher Kraft zur Buße rufe und daß die göttliche Herrschaft ihre Herrlichkeit in der Rettung der Gefährdeten erweise.

Der Spruch über die Schwerter verwendet also dadurch, daß er den Blick Jesu beim Abschied auf einen prophetischen Spruch gerichtet sein läßt, eine Norm, die die ganze Darstellung durchzieht.

Aber auch die Form des Zitats beansprucht noch unsere Aufmerksamkeit. *ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη*, sagt die Septuaginta

Jes. 53, 12. Ist *καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη* unabhängig von וְאֶת־פֹּשְׁעִים נִמְנָה? Wenn aber in *μετά* das אֶת wiederklingt, dann steht der Erzähler im Verkehr mit dem Grundtext. Für Lk. selbst ist dies höchst unwahrscheinlich, da er ein geborener Grieche war. Zur semitischen Färbung der Quelle stimmt es aber, daß sie auch bei der Benutzung der Sept. den Grundtext nicht vergessen kann.

„Denn auch meine Sache ist zu Ende."[1]) Da schon das Zitat Jesu Schicksal beschreibt, kann das *καὶ γάρ* seltsam scheinen; es erklärt sich aber dadurch, daß das Zitat den Jüngern den Grund verdeutlicht, warum sich der schwere Druck jetzt auf sie legt. Für sie entsteht daraus, daß Jesus zu den Verächtern des Gesetzes gerechnet wird, der harte Kampf und dem entspricht sein eigenes Erlebnis, weil es „auch mit ihm" jetzt zu Ende geht. Weil ihm kein Widerstand gegen seine Gegner mehr möglich ist, sondern der Tod gelitten werden muß, darum vollzieht sich jetzt das Geweisagte, daß er unter die Feinde des Gesetzes gestellt wird, wodurch auch seine Jünger wie er selbst aus der Gemeinschaft mit Israel völlig herausgerissen sind.

Τέλος ἔχει steht noch einmal Mr. 3, 26 vom Satan, von dem es auch die Aufnahme Moses brauchte: Zabulus finem habebit (*ὁ διάβολος τέλος ἕξει*). Die Formel „ein Ende haben" hat also negativen Sinn und spricht aus, daß nun die Wegnahme der Macht und das Ende des Lebens für ihn eintritt.

Daß dieses Wort die Empfindung für die Schwere des Tods ausspricht, der nicht sofort als Verklärung und Gewinn gewertet wird, entspricht dem Gleichnis, das Jesus nach dem neuen Passionsbericht in der Anrede an die Frauen Jerusalems brauchte.

[1]) *καὶ γάρ* stammt nicht von der Hand des Lk. 7, 8 fließt aus Mt. 8, 9 und 22, 59 aus Mr. 14, 70. Die anderen fünf Fälle: 1, 66. 6, 32. 33. 34. 11, 4 gehören der neuen Quelle. Die Ap.Gesch. gibt an Verwandtem nur *καὶ γὰρ κινδυνεύομεν* 19, 40. Dagegen zeigt *τὸ περὶ ἐμοῦ* die Hand des Lk., da die Ap.Gesch. manches Gleichartige gibt.

Da dort das dürre Holz neben das feuchte gestellt ist, so ist sein eigenes Sterben mit dem Untergang, der Jerusalem vernichten wird, als gleichartig verbunden. Der Brand, der das dürre Holz verzehrt, ist Vollzug des Rechts, der Tod wirkt; das dürre Holz τέλος ἕξει. Damit ist aber auch sein eigenes Sterben verglichen, das als gerichtlicher Akt Gottes schwer auf ihm liegt.

Die Beurteilung des Todes in den früheren Stücken steht diesem Satz erläuternd zur Seite. Wenn dem Reichen das Sterben von Gott angekündigt wird, 12, 20, so geschieht mit ihm der göttliche Richterspruch. Ebenso ist in das Gleichnis vom Ökonomen der Gedanke hineingeflochten, daß die am Besitz entstehenden Sünden dadurch gerächt werden, daß der Reiche sterben muß; der Ökonom wird abgesetzt, weil er den Besitz seines Herrn verschleuderte. Auch im Gespräch über die getöteten Galiläer ist wie in der Ansprache an die weinenden Frauen das über Israel hereinbrechende Sterben als Gericht gedacht, dem Sturz des Baums vergleichbar, den die Axt deshalb wegrafft, weil er unfruchtbar geblieben ist.

Die Beurteilung des Sterbens als des göttlichen Rechtsvollzugs und die Schätzung des Lebens, die für seinen Schutz alles hergibt und sich auch mit dem letzten Besitz das Schwert erwirbt, ergeben eine festgefügte Vorstellungsreihe. Nicht im Sterben, sondern im Leben erfährt der Mensch die göttliche Gnade; im Tod widerfährt ihm das ihn vernichtende Recht; darum ist auch die Erhaltung des Lebens das mit ganzem Willen Begehrte, das, was zuerst erlangt werden muß, weshalb es auch für die Liebe kein größeres Opfer gibt als das, daß sie das Leben läßt.

Somit trug der Erzähler die starke Spannung zwischen der Wertung des Todes als des Endes und den das Reich verheißenden Abschiedsworten Jesu so in sich, daß aus ihr für ihn kein Rätsel entstand, das ihn erschüttert hätte. Jesus spricht als

der, der das Reich seinen Jüngern verleiht und gewiß ist, daß er sie beim neuen Mahl wieder mit sich vereine. Aber die Worte über die Herrlichkeit seines Amts, das er durch sein Sterben erlangt, nehmen von der Schwere des Todes, der ihm das Ende bereitet, nichts weg. Dadurch führt der Schluß des Mahls zur neuen Darstellung des Kampfes Jesu in Gethsemane hinüber. Derselbe Kontrast, den die Worte beim Mahle in sich tragen, kehrt in der Darstellung der letzten Stunden wieder, wo auf das Wort an die Frauen, mit dem sich Jesus als den Gerichteten darstellt, das an den Schächer folgt, das ihn in seiner messianischen Vollmacht zeigt, nicht nur für sich selbst des Paradieses gewiß, sondern auch mächtig, es dem ihn Anrufenden zuzusprechen.

4. Der Unterschied zwischen Jesus und den Jüngern.

Der Gedanke der Jünger haftet an dem, was ihnen selbst begegnen wird, nicht an der Nahrungssorge, sondern an der größeren Gefahr, die ihr Leben bedroht. Sie erwägen, was sie zu ihrem Schutz tun können, wobei ihr Blick nicht über die gegenwärtige Lage hinausschaut.

Die Erzählung macht somit durch ihr Schlußwort die beiden Motive deutlich, die die Jünger gleichzeitig bewegen. Sowohl ihre Entschlossenheit, bei Jesus zu bleiben, als die Entfernung ihres Gedankens vom seinigen tritt ans Licht. Die Nähe des Kreuzes treibt sie nicht von Jesus weg, wie auch vorher eine aus der Quelle stammende Gnome gesagt hat, daß sie die seien, die bei Jesus geblieben sind, 22, 28, und der Vorblick auf die sie selbst bedrohende Gefahr beugt sie nicht. Aber das Schwert hat für sie noch eine andere Bedeutung als für Jesus. Für ihn ist es das Zeichen für die Größe der Not und die Schwere des Kampfs;

ihnen erscheint es dagegen noch als das Hilfsmittel, mit dem sie sich schützen wollen.

Nicht ohne Waffen zogen die Jünger mit Jesus nach Jerusalem,[1]) und sie hatten sie sogar beim Abschiedsmahl in der Nähe. Wenn beim Zug vom Ölberg herab die Zweige von den Bäumen gehauen werden, so ist dabei nicht an erst herbeigeholtes Werkzeug zu denken, sondern daran, daß die Pilger bewaffnet sind. Von den Essäern erzählt Josephus, daß sie, obwohl sie sich vom Eigentum gänzlich lösten, auf den Wanderungen doch die Waffen trugen, b 2, 125. Der Verzicht auf das Eigentum führte auch sie nicht dazu, daß sie auf den Schutz des Lebens verzichteten.[2]) Da auch die Jünger unter den Augen Jesu die Schwerter mitführten, so zeigt sich auch darin, daß sie mit der völligen Geduld keinen feigen Gedanken verbanden und nicht daran dachten, sich wehrlos niederstechen zu lassen. Während aber bis jetzt die Gefahr von denen kam, die sich ihrerseits zu den Gesetzlosen stellten, verändert sich nun ihre Lage, weil nun nicht mehr nur die Wenigen, die das

---

[1]) Die Anrede *κύριε* verbindet dieses Stück mit einer Reihe neuer Stücke: 5, 8 (Fischfang), 9, 54 (Samariter), 9, 61 (der Nachfolgende), 10, 17 (Aussendung), 10, 40 (Martha), 11, 1 (Unser Vater), 12, 41 (eschatologischer Spruch), 13 23 (Ob wenige selig werden), 17, 37 (eschatologischer Spruch), 19, 8 (Zachäus), 22, 23 (Wort an Simon), 22, 49 (Schwerthieb). In 18, 41 ersetzt es *ῥαββουνί* bei Mr. 10, 51 und in 7, 6 entspricht es Mt. 8, 8. Selbständig hat es Lk. nur 5, 12 gebraucht, da es in Mr. 1, 20 fehlt. Die Lk. gehörende Anrede ist *ἐπιστάτα*, das er für das von ihm ganz vermiedene *ῥαββί* und auch für *διδάσκαλε*, das Äquivalent von *ῥαββί*, einsetzt. Daß in der Quelle *κύριε* und *διδάσκαλε*, מָרִי und רַבִּי, in der Anrede wechselten, hat historisch nichts Befremdliches. Das neutrische *ἱκανόν ἐστι* steht nur hier. Lk. braucht *ἱκανός* in seinem eigenen Stil oft mit der Bedeutung „zahlreich"; wo es fähig, genügend bedeutet, ist es übernommen, 3, 16 aus Mr. 1, 7. Mt. 3, 11 und 7, 6 aus Mt. 8, 8.

[2]) Daraus, daß im Jahre 66 für den Fasttag in Tiberias ausdrücklich beschlossen wird, daß alle ohne die Waffen in die Synagoge kommen sollten, ergibt sich, daß die Männer auch in die Synagogen nicht selten die Schwerter mitnahmen, Jos. vi 290.

Leben aller bedrohen, auch für sie gefährlich sind, sondern alle Volksgenossen gegen sie streiten, nachdem Jesus und sie mit ihm zu den Gesetzlosen gerechnet sind.

Das Vorhandensein der Schwerter beim Mahl wird dadurch bestätigt, daß eines derselben auch bei der Verhaftung Jesu zum Vorschein kommt. Auch die neue Quelle hat den Schwerthieb eines Jüngers erzählt, weil das die Wunde heilende Wunder über den Bericht bei Mt. Mr. hinausgeht.

Die Zweizahl der Schwerter steht aber zur gefahrvollen Lage der Jünger in einem so handgreiflichen Kontrast, daß die Antwort Jesu: „Es ist genug" ausreicht, um die Hoffnung der Jünger vom Schwert frei zu machen. Damit bleibt das Wort, mit dem der Schwerthieb des Jüngers abgewehrt wird: „Laßt es bis zu dem," ἐᾶτε ἕως τούτου, 22, 51, parallel, da auch dieses Wort auf den Jünger keinen Tadel legt, aber den Besitz und den Gebrauch des Schwertes so beschränkt, daß es die Geduld Jesu nicht stört. Der Schwerthieb wird Jesus vielmehr zum Anlaß, seine Geduld besonders hell zu offenbaren, da er den Verletzten heilt. Ebenso hat er, indem er schon mit den zwei Schwertern zufrieden war, zwar bewirkt, daß den Jüngern der Ernst ihrer Lage deutlich wurde, zugleich aber verhindert, daß sich ihre Zuversicht an ihre Schwerter hängen konnte, und seine Regel, die die Jünger in seiner Nachfolge zum Sterben verpflichtet, unerschütterlich gemacht.

Wenn er vom Beutel und vom Schwert gesprochen hat, so meinte er nicht, daß ihre Sicherheit auf ihren Geldmitteln und ihrer Wehrfähigkeit beruhe. Die Unentbehrlichkeit dieser Dinge zeigt ihnen noch nicht, wie sie auch in der letzten Not dennoch ihre Sendung zu vollenden vermögen. Was ihnen dazu die Kraft gewährt, wird nicht beim Abschied, wohl aber am Ostertag ausgesprochen: die Kraft aus der Höhe, der Geist, wird sie für ihr Werk tüchtig machen.

Der Gedankengang, den die Gnome in den Jüngern erweckt, geht also, so selbständig sie in ihrer Form ist, mit dem johanneischen Abschiedswort bis zum Schluß Hand in Hand. Aus dem Kampf der Welt gegen die Jünger, dessen Gefahr ihnen Jesus nicht verbirgt, ergibt sich die Frage, wer ihr Anwalt sei, der ihr Recht offenbare, und diese Frage erhält ihre Antwort nicht dadurch, daß Jesus den Jüngern irgend ein Machtmittel übergäbe, sondern dadurch, daß er für sie den Geist erbittet, den Zerstörer jeder Lüge und den Überwinder alles Scheins, der die Wahrheit unüberwindlich macht und dadurch den Jüngern den Sieg verleiht. Das allein ist ihr Schutz, der Grund ihrer Stärke und die Bedingung ihres Siegs.

Dadurch, daß das Schlußwort des Berichts vom letzten Mahl nicht nur die treue Verbundenheit der Jünger mit Jesus, sondern zugleich auch absichtlich ihren inneren Gegensatz gegen sein Kreuz versichtbart, steht es wieder mit anderen neuen Stücken in Übereinstimmung. Nach der ersten Ankündigung des Kreuzes und dem Aufbruch aus Galiläa gab die Quelle die Erzählung über die Zebedaiden, deren Anschluß an Jesus in ihrem Zorn über den ihm angetanen Schimpf hell ans Licht kommt, die aber zugleich auch ihre Entfernung vom Gedanken Jesu, der auf das Kreuz gerichtet ist, kund machen. Das Stück über die Zebedaiden bei Mt. Mr. hat zwar mit dem Bild, das diese Erzählung von ihnen gibt, Verwandtschaft; aber das neue Stück drückt den Gegensatz der Jünger gegen die Regel Jesu weit stärker als das ältere aus, weil sich dort die Jünger bereit erklären, den Kelch Jesu zu trinken, und nicht so nach der Gemeinschaft mit ihm in der Herrlichkeit begehren, daß sie nicht auch zum Anteil am Leiden bereit wären. In dem von der neuen Quelle gegebenen Stück reden sie dagegen nur als die, die sich mit dem allmächtigen Gericht Gottes gegen die Schuldigen schützen.

Auch das neue Wort an Petrus verbindet sich mit dem Spruch über die Schwerter einheitlich, da es zwar kraftvoll die Verbundenheit bezeugt, die den Jünger mit Jesus vereint, die auf Jesu Seite dadurch in Kraft tritt, daß er auch dem Verleugnenden seine Fürbitte gewährt, so daß sich sein Glaube erhält, obwohl Glaube und Verleugnung zunächst sich ausschließende Gegensätze sind, und die auf der Seite des Petrus dadurch hervortritt, daß er bereit ist, mit Jesus zu sterben, und den Gedanken an die Verleugnung mit Abscheu von sich weist. Indem er ihn aber dennoch verleugnet, wird sichtbar, daß er sich gegen das Ende Jesu auflehnt, da er jetzt, als sich Jesus machtlos in der Gewalt seiner Gegner befindet, das Bekenntnis zu ihm nicht mehr erreicht. Das Unvermögen, sich zum Gebundenen und Sterbenden zu bekennen, entsteht aber aus demselben Gedankengang, der im Schwert das letzte, allein noch zureichende Hilfsmittel sieht.

Dasselbe Bild des Jüngers gibt die Ostergeschichte zunächst in dem Zug, der ihr mit Mr. gemeinsam ist, daß die Frauen das Grab dazu aufsuchen, um seinen Leib zu salben. Sie führt aber diesen Gedanken deshalb über Mr. hinaus, weil sie auch an Kleopas und seinem Gefährten die Schwere des Drucks beschreibt, den das Ende Jesu auf die Jünger legte. Sie hängen zwar auch jetzt mit starker Liebe an ihm, sind aber nicht imstande, sein Kreuz in seine Sendung einzuschließen, und sträuben sich deshalb auch gegen den Gedanken, daß er auferstanden sei. Derselbe Gedanke setzt sich im folgenden Stück dadurch fort, daß die Jünger beim Anblick Jesu mit dem Gedanken ringen, daß ihnen ein Geist erscheine, und eines anschaulichen Beweises bedürfen, um zur Überzeugung zu gelangen, daß der Mensch Jesus auferstanden sei. Das apologetische Motiv, das im neuen Osterbericht hervortritt, erscheint somit nicht erst in diesem, sondern gestaltet die ganze Erzählung und macht sich auch in dem Ge-

spräch über die Schwerter sichtbar. Auch hier betont der Bericht, daß die Jünger zu ihrem paradoxen Evangelium, das am Gekreuzigten und Auferstandenen den vollendeten Glauben gewinnt, nicht durch ihre eigenen Gedanken und eigenen Neigungen, vielmehr nur gegen ihre eigene Art und ihren eigenen Willen, nur genötigt durch die Wucht des Geschehenen gelangten.

Die ausschweifende Phantasie der Späteren hat den Spruch von den beiden Schwertern benützt, um die Fülle der Macht zu beschreiben, die den Leitern der Kirche gegeben sei. Der Spruch bedarf aber keines erborgten Glanzes, um Tiefe zu gewinnen. Er leuchtet mit strahlendem Licht, weil er das natürliche Empfinden, das die Schwere des Sterbens und der Trennung vom eigenen Volk ermißt und darum auch die natürlichen Abwehrmittel schätzt, mit der Erhebung über alle natürlichen Schutzmittel vereint, die die sieghafte Allmacht der göttlichen Gnade mit Gewißheit erfaßt und dadurch nicht nur zur Beschirmung, sondern auch zur Aufopferung des Lebens fähig wird.

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CALIFORNIA
A 1683

Schriften von Univ.-Prof. D. A. Schlatter:

Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik. 1,20 M.

Die Tage Trajans und Hadrians. 2 M.

Das neugefundene Stück des Sirach. — Der Glossator des griechischen Sirach und seine Stellung in der Geschichte der jüdischen Theologie. 3,60 M.

Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70—130. 1,60 M.

Verkanntes Griechisch. 1,60 M.

Die Parallelen in den Worten Jesu bei Johannes und Matthäus. 1 M.

Jochanan Ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel. 2 M.

Die Furcht vor dem Denken. Eine Zugabe zu Hiltys „Glück" III. Zweite, durch Anmerkungen erweiterte Auflage. 1,50 M., geb. 2 M.

Was ist heute die religiöse Aufgabe der Universitäten? Rede am 27. Januar 1901. 1,20 M.

Jesu Gottheit und das Kreuz. 2. Aufl. 1,20 M.

Die Heimat und Sprache des vierten Evangelisten. 3 M.

Jesu Demut, ihre Mißdeutungen, ihr Grund. 1,80 M.

Atheistische Methoden in der Theologie. 1,60 M.

Christus und Christentum. — J. T. Becks theologische Arbeit. 2 Reden. 1,80 M.

Noch ein Wort über den christlichen Dienst. 1,50 M.

Die philosophische Arbeit seit Cartesius nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. 2. Aufl. 4,50 M., geb. 5,25 M.

Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses. 1,20 M.

Der Zweifel an der Messianität Jesu. 1,50 M.

Die Theologie des Neuen Testaments u. die Dogmatik. 1,40 M.

Wie sprach Josephus von Gott? 1,80 M.

Briefe über das christliche Dogma. 1,50 M.

Die Gemeinde in der apostolischen Zeit und im Missionsgebiet. — Das Wunder in der Synagoge. 1,50 M

Das Alte Testament in der johanneischen Apokalypse. 3 M.

Die korinthische Theologie. 2,40 M.

Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche. 2 M.

Recht und Schuld in der Geschichte. Rede am 27. Januar 1915, am Geburtstage des Kaisers. 0,60 M.

Die hebräischen Namen bei Josephus. 3,60 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Schriften von Univ.-Prof. D. W. Lütgert:

Die johanneische Christologie.

2., völlig neubearb. Auflage.

5 M., geb. 6 M.

Aus dem Inhalt: I. Teil: Der Sohn Gottes. 1. Die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater. 2. Der Gehorsam des Sohnes. II. Teil: Der Menschensohn. 1. Jesus und die Welt. 2. Der Herr und die Jünger. — Das Christusbild der Offenbarung.

Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien. Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie. 2,40 M., geb. 3 M.

Das Problem der Willensfreiheit in der vorchristlichen Synagoge. 1,80 M.

Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei. 3 M.

Die Irrlehrer der Pastoralbriefe. 1,80 M.

Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich. 1,60 M.

Amt und Geist im Kampf. Studien zur Geschichte des Urchristentums. 3 M.

Martin Kähler. Gedächtnisrede in der Aula der Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg gehalten. 0,60 M.

Der Römerbrief als historisches Problem. 2 M.

Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit in ihrem Zusammenhange. 2 M.

Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755. Ein Beitrag zur Kritik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung. 1,20 M.

Die Anbetung Jesu. 1,80 M.

Glaube und Heilsgeschichte. Vortrag. 0,50 M.

Sündlosigkeit und Vollkommenheit. Vortrag. 0,60 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Prof. D. Julius Kögel:

Der Sohn und die Söhne.

Eine exegetische Studie zu Hebr. 2, 15—18. 3 M.

Verfasser faßt seine Aufgabe so, daß er zunächst rein exegetisch Gedankengang und Inhalt des biblischen Abschnittes feststellt, und dann in einem zweiten, kürzeren Teil die Bedeutung der Einzeluntersuchung für das Verständnis des Ganzen hervorhebt. Es sei die klar und übersichtlich angelegte und exegetisch besonnen durchgeführte Arbeit jedem, der sich bei wissenschaftlicher Betrachtung des Hebräerbriefes will anregen lassen, nachdrücklichst und warm empfohlen. (Reformation.)

Christus der Herr.

Erläuterungen zu Phil. 2, 5—11. 1,50 M.

Die für die paulinische Christologie so bedeutsame Stelle erfährt in der vorliegenden Schrift eine sehr sorgfältige, die seitherige Forschung in feiner Auswahl darbietende Untersuchung. Der Gedanke des Apostels ist: Christus ist der durch die tiefste Erniedrigung hindurch zu seiner gegenwärtigen Herrscherstellung gelangte König der Welt, dem alle und alles zugehören. Wer sein Eigentum ist, und wessen Gesinnung in dieser Verbindung wurzelt, der kann nicht anders, als sich den Mitmenschen zum Dienst hinzugeben. Kögel läßt die ganze Entwicklung des Abschnittes beherrscht sein von dem Gedanken der Herrscherstellung Christi, die von Vers 9 an den Apostel beschäftigt. (Literarische Rundschau.)

Zum

Gleichnis vom ungerechten Haushalter.

Luk. 16, 1—13. 80 Pf.

Anknüpfend an Zahns Erklärung fügt der Verf. einige höchst wertvolle Erläuterungen hinzu mit dem Resultate: Der Verwalter wird von Jesus keineswegs als ein Betrüger hingestellt und, sofern dieser Betrug seine Klugheit verrät, den Kindern des Lichts als ein Vorbild vorgehalten, sondern seine Handlungsweise ist, im Lichte der damaligen Verhältnisse betrachtet, völlig berechtigt. . . . (Hann. Past.-Korresp.)

Die Gedankeneinheit des 1. Briefes Petri.

Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. 3 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Historisch-kritische Schriftforschung und Bibelglaube.

Ein Versuch zur theologischen Wissenschaftslehre
von
Prof. D.Dr. H. E. Weber.

Zweite Auflage. 4,50 M., geb. 5,25 M.,
in Partien 10 Expl. 40 M., geb. 47,50 M.

Eine Schrift, die in ihrer Kürze viel tiefer hinein- und viel weiter hinausleuchtet, als ihr Titel vermuten läßt. Sie ist wie ein Bekenntnis und Zeugnis eines Mannes, der inmitten des wissenschaftlichen Lebens seiner Zeit steht, die theologische und philosophische Arbeit der Gegenwart in freier Überschau zu würdigen weiß, ein klares psychologisches Verständnis den verschiedenen Richtungen der Religiosität und der Weltanschauung besitzt und mit einem wohltuenden ireniſchen Sinn verbindet, ohne daß die klare Entschiedenheit der eigenen Glaubensgewißheit darüber verdunkelt würde. (Evang. Kirchenblatt für Württemberg.)

Der Zweck der Gleichnisse Jesu

im Rahmen seiner Verkündigung.
Von
Prof. D. Julius Kögel.
(Beiträge zur Förderung christl. Theol. 19. Jahrg., 6. Heft.)
Preis 2,40 M.

Streiflichter zum Entwurf einer
Theozentrischen Theologie.

Von
Prof. D. Erich Schaeder.
(Beiträge zur Förderung christl. Theol. 20. Jahrg., 1. Heft.)
Preis 1,50 M.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

XV. 1. **Kähler**, M., **Das Kreuz** Grund und Maß für die Christologie. 1,50 M.
2. **Dunkmann**, K., **Das Sakramentsproblem** in der gegenwärtigen Dogmatik. 2,80 M.
3. **Büchsel**, Lic. F., **Der Begriff der Wahrheit** in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. 2,80 M.
4./5. **Lütgert**, Prof. D. W., **Amt und Geist im Kampf.** Studien zur Geschichte des Urchristentums. 8 M.
6. **Lang**, Prof. D. A., **Zwei Calvin-Vorträge:** Rechtfertigung und Heiligung nach Calvin: Calvin und der moderne Gemeindegedanke. 1,20 M.

XIV. 1. **Schlatter**, Prof. D. A., **Wie sprach Josephus von Gott?** 1,80 M.
2. **Müller**, Pfr. G., **Studien zum Text der Psalmen.** 1,80 M.
3. **Dunkmann**, Lic., **Das religiöse Apriori und die Geschichte.** Ein Beitrag zur Grundlegung der Religionsphilosophie. 2,40 M.
4. **Caspari**, Lic. Dr. W., **Vorstellung und Wort „Friede"** im A. Test. 3 M.
5. **Steffen**, Bernh. **Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu** in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 2,80 M.
6. **Bachmann**, Prof. D. Ph., **J. Chr. K. v. Hofmanns Versöhnungslehre** und der über sie geführte Streit. Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Theologie. 1,50 M.

XIII. 1. **Schaeder**, Prof. D. E., **Kirche und Gegenwart.** Vorlesungen. 1,50 M.
2. **Schlatter**, Prof. D. A., **Die Theologie des N. Test. und die Dogmatik.** 1,40 M.
3. **Lütgert**, Prof. D. W., **Die Irrlehrer der Pastoralbriefe.** 1,80 M.
4. **Lang**, Lic., **Die Reformation und das Naturrecht.** 60 Pf.
5. **Strohl**, Alb., **Th. Carlyles Anschauung vom Fortschritt i. d. Geschichte.** 3,60 M.
6. **Lütgert**, Prof. D. W., **Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich.** 1,60 M.

XII. 1. **Könnecke**, Prof. E., **Emendationen zu Stellen des Neuen Test.** 1 M.
2. **Kögel**, Prof. Lic. D. J., **Christus der Herr.** Erläuterungen zu Phil. 2, 5—11. 1,50 M.
3. **Lütgert**, Prof. D. W., **Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth** 3 M.
4. **Caspari**, Lic. D. W., **Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messianischen Weissagung Jes. 9, 1—6.** — **Boehmer** Lic. D. J., **Gottes Angesicht.** 1,20 M.
5. **Kunze**, D. J., **Die Rechtfertigungslehre** in der Apologie. 0,80 M.
6. **Richter**, Pfr. G., **Krit.-polem. Untersuchungen über den Römerbrief.** 3 M.

XI. 1. **Jänker**, Lic. theol. Otto, **Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin.** 2,80 M.
2. **Blaß**, Prof. D. Dr. **Professor Harnack und die Schriften des Lukas.** — **Papias bei Eusebius.** 1,20 M.
3. **Schlatter**, Prof. D. A., **über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses.** — **Cremer**, Prof. D. Dr. H. †, **Über Arbeit und Eigentum** nach christlicher Anschauung. Vorlesung. 1,20 M.
4. **Schlatter**, Prof. D. A., **Der Zweifel an der Messianität Jesu.** 1,50 M.
5. **Cremer**, P. Lic. E., **Rechtfertigung und Wiedergeburt.** 2,40 M.
6. **Schaeder**, Prof. D. Erich, **Der moderne Mensch und die Kirche.** 1,20 M.

X. 1. **Bleibtreu**, P. Lic. W., **Das Geheimnis der Frömmigkeit und die Gottmenschheit Christi.** Beitrag zur Deutung des Schlusses von 1. Tim. 3 — **Blaß**, Prof. D. F., **Textkritisches zu den Korintherbriefen.** — **Boehmer**, P. Lic. Dr. J., **Reichsgottesspuren in der Völkerwelt.** 2,40 M.
2. **Bensow**, D. phil. O., **Glaube, Liebe und gute Werke.** Eine Untersuchung der prinzipiellen Eigentümlichkeit der evangelisch-lutherischen Ethik. — **Lütgert**, Prof. D. W., **Das Problem der Willensfreiheit** in der vorchristlichen Synagoge. 1,80 M.
3. **Appel**, P. Lic. H., **Die Komposition des äthiopischen Henochbuches.** 1,80 M.
4./5. **Schlatter**, Prof. D. A., **Die philosophische Arbeit seit Cartesius** nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. Vorlesungen. 4,50 M.
6. **Schaeder**, Prof. D. Erich, **Das Evangelium Jesu** und das **Evangelium von Jesus** (nach den Synoptikern). Ein Beitrag zur Lösung der Frage in drei Vorlesungen. 1 M.

IX. 1 **Riggenbach**, Prof. D. E., **Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars zu den Paulinischen Briefen.** — **Franckh**, Lic. theol., **Die Prophetie in der Zeit vor Amos.** Versuch zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. 1,50 M.
2./3. **Wustmann**, Lic. G., **Die Heilsbedeutung Christi** bei den apostolischen Vätern. 4 M.
4. **Weber**, Lic. Emil, **Die Beziehungen von Römer 1—3 zur Missionspraxis des Paulus.** 2,40 M.
5. **Schaeder**, Prof. D. E., **Die Christologie der Bekenntnisse** und die moderne Theologie. 2 Vorträge. — **Schlatter**, Prof. D. A., **Atheistische Methoden in der Theologie.** 1,60 M.
6. **Groß**, G., **Die Bedeutung des Atheistischen** in der evangelischen Religion — **Schlatter**, Prof. D. A., **Noch ein Wort über den christlichen Dienst.** 1,50 M.

VIII. 1. **Kähler**, Prof. D. M., **Wie Hermann Cremer wurde?** Erinnerungen. — **Schlatter**, Prof. D. A., **Jesu Demut**, ihre Missdeutungen, ihr Grund. 1,20 M.
2./3. **Gasser**, D. J. K., **Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira** für die Datierung des althebräischen Spruchbuches untersucht. 4,80 M.
4. **Schlatter**, Prof. D. A., **Christus und Christentum.** — **J. T. Becks theologische Arbeit.** Zwei Reden. — **Lütgert**, Prof. D. W., **Die Anbetung Jesu.** — **Cremer**, Pfr. Lic. E., **Die Gleichnisse Luk. 15 und das Kreuz.** — **Riggenbach**, Prof. Lic. Ed., **Matthäus 28, 19 bei Origenes.** 1,80 M.
5./6. **Kögel**, Lic. Dr. Julius, **Der Sohn und die Söhne.** Eine exegetische Studie zu Hebr. 1 15—18. 3 M.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

VII. 1. **Riggenbach,** Prof. Lic. Ed., **Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19** nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht. 1,80 M.
2. **Bornhäuser,** Lic. K., **Die Vergottungslehre** des Athanasius u. Johannes Damascenus. Ein Beitrag zur Kritik von A. Harnacks „Wesen des Christentums". — **Cremer,** Prof. D. H., **Die Grundwahrheiten der christl. Religion nach D. R. Seeberg.** Ein Bericht. 2 M.
3. **Möller,** Diak. W., **Die Entwicklung der alttestamentl. Gottesidee in vorexilischer Zeit.** Historisch-kritische Bedenken gegen moderne Auffassungen. 2,80 M.
4. **Caspari,** Dr. W., **Die Religion in den assyr.-babyl. Bußpsalmen.** 1,80 M.
5. **Vömel,** Pfr. R., **Der Begriff der Gnade im Neuen Testament.** Eine bibl.-theologische Untersuchung. — **Vollert,** Dr. theol. W., **Tertullians biblisch-theologische und ethische Grundanschauungen.** 1,40 M.
6. **Sturhahn,** Pfr. A., **Zur systematischen Theologie J. T. Becks.** 80 Pf.

VI. 1. **Bindemann,** Lic. Gerh., **Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden** in der Heilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus. 1,50 M.
2. **Sogemeier,** Pfr. Lic. H., **Der Begriff der christlichen Erfahrung** hinsichtlich seiner Verwendbarkeit in der Dogmatik untersucht. 1,20 M.
3. **Boehmer,** Pfr. Lic. Dr. Jul., **Gottesgedanken in Israels Königtum.** — **Wiegand,** Prof. Lic. Dr. Friedrich, **Mathurin Veyssiere La Croze,** als Verfasser der ersten deutschen Missionsgeschichte. 1,60 M.
4. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten.** 3 M.
5./6. **Kögel,** Lic. Dr. Jul., **Die Gedankeneinheit des ersten Briefes Petri.** Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie.

V. 1./2. **Krehher,** Johannes, **Die Weisheit der Brahmanen und das Christentum.** Darstellung und Kritik der Vedânta-Philosophie. 3 M.
3. **Lütgert,** Prof. Lic. W., **Die Erschütterung des Optimismus durch das Erdbeben von Lissabon 1755.** Ein Beitrag zur Kritik des Vorsehungsglaubens der Aufklärung. — **Schlatter,** Prof. D. A., **Was ist heute die religiöse Aufgabe der Universitäten?** Rede am 27. Januar 1901 vor der Universität Tübingen gehalten. 1,20 M.
4. **Oettli,** Prof. D. S., **Amos u. Hosea.** Zwei Zeugen gegen die Anwendung der Evolutionstheorie auf die Religion Israels. 3 theolog. Ferienkursvorträge mit e. textkrit. Anhang. — **Rigaenbach,** Prof. E., **Versuch e. neuen Deutung des Namens Barkochba.** 2,80 M.
5. **Schlatter,** Prof. D. A., **Jesu Gottheit und das Kreuz.** 1,20 M.
6. **Haußleiter,** Prof., D.Dr., **Probleme d. Matthäusevangeliums.** — **Schlatter,** Pfr W., **Glaube und Gehorsam.** — **Boehmer,** Lic. Dr., **Zwei wichtige Kapitel aus der biblischen Hermeneutik.** 2 M.

IV. 1. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Furcht vor d. Denken.** Eine Zugabe zu Hiltys „Glück", III. — **Kropatscheck,** Lic. Dr. F., **Occam und Luther.** Bemerkungen zur Geschichte des Autoritätsprinzips. 1 M.
2. **Galley,** Lic. A., **Die Bußlehre Luthers** und ihre Darstellung in neuster Zeit. 2,40 M.
3. **Cremer,** Prof. D. H., **Weissagung u. Wunder** im Zusammenhange d. Heilsgeschichte. 1,20 M.
4. **Blaß,** Prof. D.Dr. F., **Textkritische Bemerkungen zu Matthäus.** — **Schlatter,** Prof. D. A., **Verkanntes Griechisch.** 1,60 M.
5. **Dazer,** Lic. Dr. Georg, **Der Subjektivismus** in Franks „System der christl. Gewißheit". Beitrag zum Verständnis seiner Theologie. 2,20 M.
6. **Bach,** Lic. Ludw., **Der Glaube nach der Anschauung des Alten Test.** Eine Untersuchung über die Bedeutung von הֶאֱמִין im alttest. Sprachgebrauch. — **Sommer,** Vik. Chr. **Die Ehe nach der Lehre des röm. Katechismus** dargestellt und beurteilt. 1,80 M.

III. 1. **Lütgert,** Prof. Lic. W., **Die Johanneische Christologie.** 6 M.
2. **Cremer,** Lic. Ernst, **Über die christliche Vollkommenheit.** — **Bornhäuser,** Lic Karl, **Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches.** 1,80 M.
3. **Wurm,** Dekan Paul, **Religionsgeschichtliche Parallelen zum Alten Testament.** — **Blaß,** Prof. Dr. F., **Textkritische Bemerkungen zu Markus.** 1,60 M.
4. **Schlatter,** Prof. D. A., **Jochanan Ben Zakkai,** der Zeitgenosse der Apostel. — **Lütgert,** Prof. Lic. W., **Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit** in ihrem Zusammenhang. 2 M.
5. **Steude,** Lic. E. Gustav, **Der Beweis für die Wahrheit des Christentums.** 2,40 M.
6. **Vollert,** Lic. W., **Kaiser Julians religiöse und philosoph. Überzeugung.** 1,40 M.

II. 1. **Lauterburg,** Lic. Pfr. M., **Der Begriff des Charisma** und seine Bedeutung für die praktische Theologie. 2,40 M.
2. **Schmidt,** Prof. D. W., **Die Lehre des Apostels Paulus.** 2 M.
3. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Kirche Jerusalems** vom Jahre 70—130. 1,60 M.
4. **Hadorn,** Pfr Lic. theol. W., **Die Entstehung des Markusevangeliums.** 2,80 M.
5. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Parallelen in den Worten Jesu bei Jo. u. Matth.** 1 M.
6. **Bowinckel,** Dr. E., **Die Grundgedanken des Jakobusbriefes** verglichen mit den ersten Briefen des Petrus u. Johs. — **Dalmer,** Prof. Lic. J., **Zu 1. Petr. 1, 18 19.** 1,20 M.

I. 1. **Schlatter,** Prof. D. A., **Der Dienst des Christen** in der älteren Dogmatik. 1,20 M.
2. **Nathusius,** Prof. D. M. von, **Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit** und ihre Herkunft. 2,40 M.
3. **Schlatter,** Prof. D. A., **Die Tage Trajans und Hadrians.** — **Foß,** Dr. R., **Leben und Schriften Agobards,** Erzbischofs von Lyon. 2 M.
4. **Cremer,** Prof. D. H., **Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes.** 1,60 M.
5./6. **Schlatter,** Prof. D. A., **Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach.** — **Der Glossator des griech. Sirach** u. se. Stellung in der Geschichte der jüd. Theologie. 3,60 M.

BS2595 .S28
Schlatter, Adolf von, 1852-1938.
Die beiden Schwerter, Lukas 22, 35-38 :

BS
2595
S28

Schlatter, Adolf von, 1852-1938.
Die beiden Schwerter, Lukas 22, 35-38; ei
Stück aus der besonderen Quelle des Lukas.
Güterslohm C. Bertelsmann, 1916.
75p. 23cm. (Beiträge zur Förderung chri
licher Theologie, I, 20, 6)

1. Bible. N.T. Luke XXII, 35-38--Critic
Textual. I. Title. II. Series.

A 1683

CCSC/m